

İnceleme

# SÛFİ AŞK VE ÖLÜM



*Behlül Kemikli*



# SÛFİ AŞK VE ÖLÜM

Bilal KEMİKLİ

## **Bilal Kemikli**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1990 yılında mezun oldu. 1998 yılında doktor, 2002 yılında doçent oldu. Halen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde akademik çalışmalarını sürdürmektedir

### **Eserlerinden bazıları**

Sun'ullâh-i Gaybî: Hayatı-Eserleri-Şiirleri

Sun'ullâh-ı Gaybî Divanı: İnceleme Metin

Şair Şeyhülislâm Arif Hikmet Beyefendi: Hayatı-Eserleri-Şiirleri  
Dost İlinden Gelen Ses, Tasavvuf Edebiyatı Araştırmaları

# SÛFÎ AŞK VE ÖLÜM

*Bilal Kemikli*



## SÜFİ AŞK VE ÖLÜM

Copyright © Sütun Yayınları, 2007

*Bu eserin tüm yayın hakları Işık Ltd. Şti.'ne aittir.*

*Eserde yer alan metin ve resimlerin Işık Ltd. Şti.'nin önceden yazılı izni olmaksızın, elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılması, yayımlanması ve depolanması yasaktır.*

Editör

Kalender YILDIZ

Kapak

İhsan DEMİRHAN

Sayfa Düzeni

Ahmet YOLAÇAN

ISBN

978-975-9089-39-9

Yayın Numarası

39

Basım Yeri ve Yılı

Çağlayan Matbaası

Sarıncı Yolu Üzeri No: 7 Gaziemir/İZMİR

Tel: (0232) 252 20 96

Haziran 2007

Genel Dağıtım

Gökkuşak Pazarlama ve Dağıtım

Merkez Mah. Soğuksu Cad. No: 31 Tek-Er İş Merkezi

Mahmutbey/İSTANBUL

Tel: (0212) 410 50 00 Faks: (0212) 444 85 96

Sütun Yayınları

Emniyet Mahallesi Huzur Sokak No: 5

34676 Üsküdar/İSTANBUL

Tel: (0216) 522 09 99 Faks: (0216) 328 35 89

[www.sutun yayinlari.com](http://www.sutun yayinlari.com)

# İçindekiler

- 9 Önsöz
- I. Bölüm: Aşk**
- 13 **Sûfi Şiirde Sevgi Teması**  
Tasavvuf: Ehl-i derde derman olmak
- 14 Sevgiyi üreten şair
- 17 Varlık ve sevgi
- 19 Bilgi ve sevgi
- 21 Ahlak ve sevgi
- 24 Netice-i kelim
- 25 **Sûfi Şairin Peygamber Tasavvuru**  
**Hakikat-i Muhammediye ve Şiir**  
Işık saçan kandil
- 29 Fıtrat-ı Ruh-ı Muhammedî
- 31 Netice-i Kelâm
- 33 **Yunus Emre'nin Dünya Tasavvuru**  
Yunus ve kimya
- 35 Yunus ve dört anlam
- 37 Dünya: Ağulu aş
- 39 Lokma, sürgün ve bezirgân
- 41 Dünya: Tama' zindanı
- 44 Kaf-ı Anka'nın zirvesi ve terk
- 46 İki dünya: Zahir ve batın
- II. Bölüm: Ölüm**
- 51 **Tasavvufî Kozmogoni, Devir ve İrfanî Ölüm**  
Derviş ve ölüm

- 52 İrfanî ölüm  
 54 Tecelli, zaman ve ölüm  
 58 Fenadan fakra ölüm  
 60 Sıla özlemi: Rabıta-ı mevt  
 63 İçimizdeki Savaş ve Risâletü'n-Nüşhiyye  
 Taraf olmak  
 64 İçimizdeki savaş  
 66 Yunus'a dönmek  
 68 Mumu yakmak

### III. Bölüm: Muhit

- 73 Emir Sultan ve Edebî Muhiti  
 Bir gezgin derviş  
 77 Üç kandil ve bir muhit  
 83 Milk-i Rum'a rahmet  
 85 Aziz Mahmud Hüdâyî Muhiti ve Himayeciliği  
 Hüdâyî'nin muhiti  
 87 Mahmud'dan Hüdâyî'ye: Bir yolcunun öyküsü  
 90 Hüdâyî'den Aziz'e: Bir rehberin serencamı  
 93 Âşikanın hamisi Aziz Mahmud Hüdâyî  
 96 Hülâsa: Bitmeyen himaye  
 97 Sun'ullâh-ı Gaybî -Sırları Keşfeden Şair-  
 Ehl-i hâle şair demek  
 99 Keşf ve esrar  
 102 Harf kabında mana suyu  
 105 Eyüp'te Sükûna Eren Ruh: Osman Kemali'nin  
 Serencamı  
 Eyüp: Türklerin ölüm şehri  
 106 Erzurum'dan Eyüp Sultan'a bir seyyah  
 111 Kasr-ı dil tahtında  
 11 Netice-i kelim  
 117 Kaynakça

*Tasavvuf kiltri ve edebiyatına katkıları dolayısıyla  
Prof. Dr. Süleyman Uludağ' a itbaı olunur.*





## Önsöz

Tasavvuf, Türk insanının dimağını ve gönlünü besleyen en önemli kaynaklardan birisidir. O, bu faaliyeti sanatın farklı dallarına yaptığı tesirle ortaya kor. Bu tesiri sadece tezyin ve süsleme sanatlarında, hat ve resimde değil, aynı zamanda mimarî başta olmak üzere hakkâklık gibi plastik sanatlarda da görmek mümkündür. Hakkâk, tıpkı nakkaş gibi ahşaba ya da mermerle hayat veren figürlerini, tasavvufun varlık ve aşk felsefesinden aldığı ilhamla nakşetmiştir. Bununla birlikte tasavvufun asıl etkisini söz sanatlarında görmek ve tespit etmek mümkündür.

Tasavvuf, her şeyden önce şairin iç dünyasını imar eden, onun hayata dair sorularına cevap veren, onu hem düşünce itibarıyla hem de hayat tarzı itibarıyla yüceltmeyi amaçlayan ve bunun içinde bir ahlak ve bilgi anlayışı geliştiren bir sistemin adıdır. Bu sistem, Hoca Ahmed Yesevî ve Mevlâna Celâleddin Rumî örneğinde, onun yeni bir şiir dili kurmasını sağlamıştır. Ancak bu dil, ayrıştırımcı modern edebiyat bilimcisinin biçimden yola çıkarak kurguladığı gibi iki farklı dil değildir. Bu dil, biçimler üstü, anlamı önceleyen tevhitçi bir dildir.

Anlam, ele alınan konularda, mazmunlarda, kullanılan terimlerde, terminolojide ve hayalde kendini ele veriyor. Daha doğ-

rusu, hayata dair temel sorulara cevap arayan sūfi şairin, ilâhî, nutuk, tevhit ve na't gibi farklı türlerde kaleme aldığı şiirlerde ele aldığı konular benzerlik gösterir. O, aşk, ölüm, dünya, zaman, varlık, hakikat-i Muhammedî gibi konuları işler. Bilhassa ele aldığı konu, varlık problemidir. Çünkü hayata dair temel sorulara, varlık konusundaki zihni belirginlikle cevap verilecektir. Bu belirginliği sağlayan bilginin kaynağı da aşktır. Demek oluyor ki, varlığı anlama ve anlamlandırma, ancak aşkla mümkün olacaktır.

Üç bölümde tasnif edilen bu kitap, sūfi şairin şiir dilini bütün yönleriyle ortaya koyma iddiasında değildir. Esasen, son yıllarda farklı ilmî toplantılarda okunan bildiriler ve makalelerden oluşan bu kitapta, sevgi, ölüm, savaş ve dünya kavramları etrafında gelişen fikri yapısını ortaya koyma çabası vardır. Ayrıca bu dili inşa eden ve kavramları tanımlayan sūfi şairin tarihî sosyal kişiliğini tanıma gayreti de vardır.

Bu mütevazı çalışma, dostların teşvik ve yardımlarıyla hayat bulmuştur. Özellikle kaynakçayı hazırlayan Ali İhsan Akçay'a, teşekkürü bir borç bilirim.

Bilal Kemikli  
Mart 2007, Bursa

## I. Bölüm: Aşk



## Sûfi Şiirde Sevgi Teması

### Tasavvuf: Ehl-i derde derman olmak

**T**asavvuf, Türk toplumunun din anlayışı başta olmak üzere, kültürel değerlerinin oluşumunda, yazılı ve sözlü edebiyatında, siyasî, iktisâdi ve sosyal tarihinde ve kurumlarının oluşumunda önemli katkıları olan bir disiplindir. Bu bakımdan tasavvuf şiirini sevgi temaları etrafında ele almak; bir yandan Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş-ı Veli ve Yunus Emre çizgisiyle gelişen edebiyatın etki alanını, öte yandan da Mevlana ve takipçilerinin oluşturduğu klasik şiir geleneğini göz önünde bulundurmaya gerektirir. Bu ise, bir tebliğ sınırlarının çok ötesindedir. Dolayısıyla “tasavvuf edebiyatında sevgi motifleri” başlıklı bir tebliğ sunma görevi tevdi edildiğinde, bu görevi bihakkın yerine getirmenin ne kadar güç olduğunun farkındaydım. Bununla birlikte birkaç ana başlıktan yola çıkarak, tasavvuf şiirinde sevgi temasını dikkatlere arz etmek mümkündür.

Tasavvuf, milletimizin zihin dünyasını inşa eden temel unsurlardan biridir. Bu milleti, sanatın farklı dallarıyla buluşturan, onları sosyal ilişkilerinde nezaket, letafet ve muhabbetli hale getiren, zevk ve görüş sahibi, *efendi*, *çelebi* ve *bezar-fen kılan* tasavvuf-tur. Tasavvufun temel konusu, insandır; insanın mutluluğudur. İnsan ise, Şeyh Galib'in ifadesiyle, “*ziibde-i âlem*”dir. Tasavvuf şiiri,

büyük oranda âlemin özü olan insanı anlama çabasının ürünüdür. Burada bir hususa işaret etmek isterim: Sufi şairler, insanı bulmaktan bahsederler. İnsanı kim bulacak? İnsanın kendisi. Nerede arayacak insanı? İçinde. Yunus'un, "*Bir ben vardır bende benden içeru!*" demesi bu arayışın şair tarafından yapıldığını ve içindeki o *mây-e-i iman* ile var olan insanı bularak aydınlandığının işaretidir. Peki, insanın içindeki insanı bularak irfana sahip olması nasıl mümkün olacaktır? Buna da Osman Kemâlî, bir şiirinde şöyle cevap veriyor:

Aşkdır insanlığın emin elçisi  
Kendinden kendine gider yolcusu  
O korkunç yolların aşkdır kolcusu  
Ne akıl kalır o yerde ne vicdan

İçindeki insanı bulma çabasında olan insan, kendinden kendine yolcudur. Bu yolculuğun rehberi de koruyucusu da tek bir şeydir; o da aşk. Çünkü insanın kendi iç dünyasındaki hesaplaşmalar ve değerler çatışmasından salimen kurtulup irfâna ulaşması pek güçtür. Bu, insanın içindeki parçalanmışlıkları birleştirmek, içteki yaraları tedavi etmek ve içteki kaybolan aslî unsurları bulup gün yüzüne çıkarmaktır. Yunus Emre *Risâletü'n-nüşbiyye*'de insanın kendini bulma sürecinde iç âleminde yaşanan savaşları ayrıntılı bir şekilde ele alır. Bu mücadele ortamında, ne akıl kalır, ne de vicdan! Aklı da vicdanı da yeniden göreve çağıran, aşktır. Zira "*Aşk olmazsa meşk de olmaz!*" Bu bakımdan aşk yahut daha genel bir ifadeyle sevgi, insanın içindeki asıl özü tanıyarak kendi farkındalığına ulaşmasında hem bir rehber ve hem de muhafız olarak önemli bir görev ifa ediyor.

### Sevgiyi üreten şair

Sûfi şair, sadece insan sevgisinden söz etmez. Onun üzerinde en çok durduğu sevgi, Allah sevgisidir. Buna bağlı olarak da

Allah'ın yarattıklarına duyulan sevgiyi tahlil eder. Ayrıca *divan-ı ilâhiyat* adlarıyla anılan divanlarında temel konu aşktır. Divanlarda sevgiyi ifade eden, sevi, muhabbet ve aşk gibi kavramlar ve ev, bâzâr, bağ, cevher, hazine, deniz, kılıç, kuş, devlet, dert, güneş, imam, can, renk ve kitap gibi pek çok benzetme unsuru vardır. Dolayısıyla sevgi kavramı etrafında, edebî sanatların imkânı dâhilinde yatay ve dikey seviyede olabildiğince genişleyen ve uzayan bir kültürel miras bırakmıştır.

Bugün, bize kalan bu mirası anlama çabası içerisindeyiz. Bize bu mirası bırakan sûfi şair kimdir? Onun bizim ferdi ve içtimai tarihimize içerisinde yeri neresidir? Diğer bir ifadeyle, Yunus Emre bizim nemiz olur? Onun kimliği ve bize olan yakınlığı, anlayalım ya da anlamayalım ortaya koyduğu eserlerinde ortaya çıkmaktadır. Yunus'tan yola çıkarak söyleyelim; o, bizim tarihimizdir, dilimizdir, düşüncemizdir, ince zevkimizdir ve nihayet latifemizdir. O, bize iç insanına ulaşmanın yollarını öğreten bir rehberdir. O, bize sevgiyi mana ve mahiyetiyle öğreten bir mürşittir. Bundan daha ileri bir akrabalık bağı olabilir mi? Peki o, bu akrabalığı nasıl tesis etti? Bunu iki şeyle yaptı: Dil ve özümsemeyle ulaştığı bilginin muhassalası olan düşünceyle... Şunu demek istiyorum: Sûfi şair, tasavvufî düşüncenin mecazı besleyen dünyasından yararlanarak kurduğu dil ile bir dilci ve ele aldığı konularda tasavvufa mahsus yöntem ve bilgi anlayışıyla hayatın ve mutluluğun anlamını arayan ve varlığın mahiyetine ilişkin tasavvurları olan bir filozoftur.

Sûfi şairin dilliliği, bahs-i diğerdir. Yalnız şu kadarını söylemek gerekir, bizim dilimizde, Yunus ve takipçilerinin yaptığı hizmetler çok önemlidir. Onlar dili külfetsizce, kelimeleri tasavvuf düşüncesinin verdiği imkânlarla istiare ve mecazla yan anlamalarında rahatça kullanmışlardır. Bu şairler, başka hiçbir katkıları olmasaydı bile, dilimize sanatçı duyarlılıkla işlerlik kazandırmaları



bakımından yine tarihe geçerlerdi. Çünkü söz, varlığın ilk tecellisidir. Bu bakımdan o, sözü “pişirerek” söylemeye, israf etmemeye, sözden gönle gitmeye gayret göstermiştir. Böylece bu milletin can gözünü açmayı hedeflemiştir. Bu sebeptendir ki, dil, gönüldür. “*Gönül biñyâd*” etmeye odaklanmış bu şairler, gönle giden en önemli yollardan biri olan dili yerli yerince kullanmanın yanında, telif ettikleri eserlerle, söyledikleri ilahilerle işlemişlerdir. Yeri gelmişken söyleyelim; Türkçe demek, biraz da, Yunus demektir! Mamafih bugün sevgiyi konuşurken, dili de konuşmalıyız. Çünkü sevgi, gönülde gizli bir cevherken dille gerçeklikler âlemine doğuyor. Çünkü sevgi, dille çoğalıyor; gönülden gönle intikal ediyor.

Sûfi şairler filozoftur, dedim. Bununla onun, varlık, yaratılış ve ölüm gibi temel konularda keşifle düşünceler ürettiğine işaret etmek istedim. Gerçekten de o, hayat, ahlakî olgunluk ve eğitim hakkındaki yaklaşımlarıyla, insanın sosyal, iktisadî ve siyasî ilişkileri, âlem ve Allah’la olan ilişkisi gibi meselelerde bir kısım tezler ortaya koymaktadır. Belki bu konularda derinlemesine fikir üretmeyen, meselelere sistematik bakamayan sûfi şairler de olabilir. Bunlar da geleneği taklit emekle birlikte, söyledikleri hikmetli sözlerle, en azından dünyayı pratik felsefe bakımından yapılandırmaktadırlar. Belki de sûfi şairin en temel konusu anlamadır; o insanı, daha doğrusu kendini anlayarak âlemi ve gerçek varlığı anlamaya çalışır. Sadece bu noktadan bile bakılsa, onun bir düşünce üretimi içerisinde olduğunu görürüz. Tüketen değil, üreten bir zihniyet! Bu üretici zihniyet dolayısıyladır ki; aşktan yola çıkarak bir insan kavramı oluşturmayı başardı. Bu insan, ten ve ruh düalizmini tefekkür, murakabe ve müşahede gibi yollarla ulaştığı bilgiyle tevhide dönüştürmeyi bilmiştir. Dolayısıyla sûfi şair, dile getirdiği diğer nazariyeleri bir kenara bırakalım, sadece insan veya sevgi kavramlarına yüklediği anlam itibarıyla de olsa filozoftur.

Esasen sûfi şaire filozof nitelemesiyle bakmak, ona yeni bir paye vermek ve yüceltmek değildir. Bu niteleme, bir sistem dâhi-

linde dil geliştirdiğinin farkında olmamızı sağladığından onu anlamamızı kolaylaştıracaktır. Bu, bilhassa onun sevgi gibi mücerret, ama tezahürleri bakımından müşahhas bir kavram etrafındaki görüşlerini incelerken daha bir önem arz ediyor. Bu zaviyeden her hangi bir sûfi şairin *divan-ı ilâbiyatı* tetkik edildiğinde, onun sevgi kavramını, varlık, bilgi ve ahlak nazariyeleriyle birlikte ele aldığını görürüz. Evet, sevgi bir varlık meselesidir, bir bilgi meselesidir ve bir ahlak meselesidir. Diğer bir ifadeyle bugün biz bir *sevgi yokluğundan* ve *yoksulluğundan* söz ediyorsak, öncelikle, varlık bilgi ve ahlak anlayışımızı sorgulamamız gerekir. Mamafih tasavvuf temel konuları, sevgi ekseninde ele alır.

### Varlık ve sevgi

Tasavvuf sevgiyi, kozmik varoluşun cevheri olarak nitelendirir. Bu nazariyeye göre varoluş, bir güzelliğin tezahüründen ibarettir. *Sultân-ı aşk* olarak nitelendirilen yaratıcı, kendi güzelliğini görmek için yaratma eylemini gerçekleştirmiştir. Bu bakımdan âlem, Mutlak Hüsn'ün tecelli ettiği bir aynadır. Bunu pek çok sûfi şair, anlatagelmıştır. Burada Osman Kemâlî'nin bir gazelinde ilgili beyitleri zikretmek isterim:

Kendi hüsnün seyr kılmak istedi sultân-ı aşk  
Eyledi keşf-i cemâl ya'ni açıldı kân-ı aşk.

Çıkdı bir gevher o kândan bî misâl ü bî kıyâs  
Zerre-i nûrunda kılmış bin güneş pünhân aşk.

Varoluşu, Mutlak Hüsn'ün tecellisi olarak gören sûfi inancı göre, varoluşun ilk aslî unsuru *Nûr-ı Muhammedî* dir. Bir başka ifadeyle ilk yaratılan ruh, bu nurdur. Akl-ı kül, bu nûr ile zuhûr etmiştir. Dolayısıyla *mevcudât* ya da *mükevvenât* olarak nitelendirilen *hâdis* varlık, varoluşunu bu sebebe borçludur. Yine Osman Kemâlî'nin aynı gazelinde ilgili beyitleri okuyalım:

Gevher-i nûr-i Muhammed, mâye-i tohm-i vücûd  
Kim anınla âşikâr oldu bilindi şân-ı aşk.

Aşk edip andan zuhûr, ol aşkın oldu mazharı  
Eyledi ta'zîm ü tekrîm, nice bin yıl anı aşk.

Öyle bir gevher ki “mâ-kân mâ-yekûn” un kânesi  
Öyle bir gevher ki olmuş vasfının hayrânı aşk.

Akl-ı kül etdi zuhûr hem şûle-i nûr oldu rûh  
Neşr-i câm-ı feyz-i akdesle kılup devrân aşk.

Nûr içinden bir kalem çıkıdı cihân bir noktası  
Levh olup cümle yazıldı serbeser fermân-ı aşk.

Sâbit oldu suhf-i âlem kıldı aşk sırrın ayân  
Ahmed-i Muhtârı mahbûb eyledi i'lân aşk.

Oldu bir deryâ Muhammed'le mehabbet pür hikem  
Kaynayıp âlemleri oldu muhit ummân-ı aşk.

Şu halde varoluş, bir güzelliğin zuhuru ise, varlığın özünde sevgi olması kaçınılmazdır. Çünkü güzelliğin doğasında sevilme vardır; onu göz görür, gönül sever. Mamafih sûfi şair, göze ve gönle bu yüzden sıkça vurgu yapar. Öte yandan Allah'ın sevgiyle âleme hayat vermesi, Onun aynı zamanda yarattıklarını sevdiğine işarettir. Bu sebeptendir ki, sûfi şair; âlemi, hem güzelliği ile tecelli eden hem de seven bir Allah'ın alâmeti olarak tanımlar.

Varoluşu sevgiye bağlayan sûfi muhayyile, gördüğü her şeyde bir güzellik arayacaktır. Bunun için tabiatı sevecek, bunun için insanı sevecek, bunun için hayvanatı ve nebatatı sevecektir. Çünkü görülen her şey, *surette* çirkin olsa bile, *özde* güzeldir. Bu yüzden sureti değil, sîreti önemseyecek; şekilcilikten ve insanı daraltan çizgilerden kurtulup manaya ve fikre yönelecektir. Yunus'un, “*Yaratılanı boş gör yaratandan ötürü!*” mısra'ı buradan bakınca anlam kazanacaktır.

Hak nazar kıldığı cana bir göz ile bakmak gerek  
Ana ki Hak nazar kıldı ben anı niçe yireyin

(Yunus Emre)

Varlık ve sevgi konusunu ele alınca, sūfi varlık doktrinlerinden biri olan *Vücut Birliği*'ne de (Vahdet-i Vücut) işaret etmek gerekir. Fakat bu meselenin bizi çok farklı derinliklere ve tartışmalara götüreceğine işaret ederek, bir hususu belirtmek istiyorum: Vahdet-i vücut, esas itibariyle ezeli ve ebedi varlığın vâcibü'l-vücut olduğu ilkesinden hareketle, diğer varlıkların hâdis olmaları sebebiyle ölümlü, ölümlü bir varlığında hakikî anlamda var olmadığı, bunların birer gölgeden ibaret olduğu fikrine dayanmaktadır. Bu varlık anlayışı bizim sadece şüirimize değil, mesela Karagöz oyunumuza da etki etmiştir. Her ne ise, sevgiyi bu varlık anlayışıyla izah edenler, sevenin de sevilenin de bir olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bayezid-i Rumî adıyla maruf bir şairimizin şu beyti bu düşünceyi izah etmektedir:

Kendi hüsnün hûblar şeklinde peyda eyledin  
Çeşm-i âşıktan dönüp seyr ü temaşa eyledin

Şu halde sevgiyle var eden Allah sevgiyle idrak edildiği gibi, diğer varlıklar da sevgiyle var oluyor ve anlam kazanıyor. Sevgisiz hayat, kör ve karanlık bir kuyu olarak kalıyor. Bu sebeptendir ki Yunus Emre, sevgisiz bir insanın olacağına ihtimal vermez; sadece sevginin tezahürlerinin farklı olacağını düşünür.

Işksuz âdem dünyada bellü bilün yok durur  
Her biri bir nesneye sevgüsü var âşıkdur  
Çalabın dünyasında yüz bin dürlü sevgi var  
Kabul et kendözüne gör kangısı layıkdur

### **Bilgi ve sevgi**

İnsan bir şeyi ya güzelliği ya da yüceliği sebebiyle sever. Yaratıcı, hem mutlak güzellik sahibidir hem de yücedir. Dolayısıyla

her bakımdan sevlmeye layıktır. Bu sebepten sûfî şâir, her mısra'ında Allah'a duyduğu sevgiyi terennüm eder. Bu bakımdan tasavvuf şiirinde Allah, Esma-ı Hüsna'sı ile anıldığı gibi, dost, canlara can, dilber, nigâr, saki ve şirin gibi sevgiliye ait mefhumlarla da anılır.

Sevginin doğal hallerinden biri, sevgilinin görülmesidir. Görme organı olan gözün görevi budur. Yüz, güzellik ve yücelik bakımından sevlmeye değer olan o sevgilinin ayak tozuna yüz sürmeli! Söz onu söylemeli; içinde sevgiliden bahis olmayan söz, rüzgâr gibidir, geçer gider. Böyle diyor, tasavvufun şiir dilinden çokça yararlanan hükümdar şâir Kadı Burhaneddin Ahmet.

Ol göz ki yüzün görmeye, göz dime ana;  
Şol yüz ki tozun silmeye, yüz dime ana.  
Şol söz ki içinde sanemâ vasfun yoh,  
Sen bâd-ı hevâ tut anı, söz deme ana.

Seven, sevgiliyi görmek için canını feda etmeye hazırdır. Zaten aşk pazarında yegâne geçer akçe de candır: Can alınır can satılır. Sûfî şâir de dost, dilber ve nigâr gibi metaforik kavramlarla tarif ettiği gerçek sevgiliyi görme arzusundadır.

Ol dost bize gelmez ise ben dosta girü varayın  
Çeküben cevr ü cefayı dostumun yüzün göreyin  
Ser-mâyemiz bir cânıdı anı dahı aldı bu ışk  
Ne ser-mâye var ne dükkân bâzâra neye varayın

...

Tabduk eydür bu Yunus'a bu ışk Hakk'a irse gerek  
Kamulardan ol yücedür ben ana niçe varayın

(Yunus Emre)

Görmek, tasavvuf şiirinde, mükâşefe ve müşahede de denilen *ilham* ve *sezgi* yollarıyla kalbî tecellilere mazhar olmaktır. Bu ise tasavvuf yolunun nihai hedefi olan *marifet*dir. Marifet, manevî ve

ilâhî hakikatleri tadarak elde edilen bilgidir. Bu bilgi, insanı taklitten tahkike ulaştırır. Bu ise ancak aşkla tahsil edilir. Diğer bir ifadeyle sevgi, bilginin kaynağıdır. Derler ki, “*Marifet, muhabbetin neticesidir.*” Bu düşünceden yola çıkan Sun’ullâh-ı Gaybî, aşkı irfanî bilgiyi öğreten müderris ve hoca olarak nitelendirir.

Müderris aşk durur ilm-i ledün dersine ey cân  
Mülâzim ol ol dergâha haber-dâr ol hakikatten

Hâcemüz ‘aşk-ı ezeldür bize andandur hitâb  
Dersimiz ilhâm-ı Hak’dur gönlümüz ümmü’l-kitâb  
(Gaybî)

Gönlünü *ümmü’l-kitâb* olarak nitelendiren sûfî şair, bu kitabı aşk hocasından okuyarak ulaştığı bilgiyle bir gerçeğe ulaşmış oluyor. Nedir o gerçek? O gerçek şudur: Sevgiden gayrı ne var ise, hepsi fanidir. Sevgi, insanı bir yandan sevgiliye, yani Allah’a ulaştırıran bilginin kaynağı olurken, öte yandan da bu bilgiye erişene âb-ı hayat oluyor.

Aşktan gayrı ne var fânidür fâni  
Aşktan bulur hayat cümleñün cânı  
Aşktan buldu bulan derde dermânı  
Allah’a aşk ile ermiş erenler  
(Gaybî)

## Ahlak ve sevgi

Sevgi, devası kendinde olan bir derttir. Bu dert, öncelikle cihanı hiçe satmayı, varlığı döküp gitmeyi gerekli kılar. Bu hâlin tasavvuftaki adı; *terk* tir. Bu terk öyle bir noktada olacak ki, elindeki şekeri hiç düşünmeden bir başkasına verecek ve gerektiğinde şeker yerine *ağrı* yutacaksın. Bazen başına türlü belalar gelecek, ama sabrederek huzur bulacaksın. Bu ise *rıza* dır. Sen rıza göstereceksin

ki senden de razı olalar. Sanki ateşten bir deniz olan bu âlemde, İbrahim gibi, düşünmeden kendini ateşe atacaksın. Bu ise, *fenadır*. Fenaya ulaşırsan hakikî anlamda sevgiye ulaşmış olursun.

Cihani hiçe satmaktır; adı aşk!  
 Döküp varlığı gitmektir; adı, aşk!  
 Elinde sükkeri ayruğa sunup  
 Ağuyu kendi yutmaktır; adı aşk!  
 Belâ yağmur gibi gökten yağarsa  
 Başını ona tutmaktır; adı aşk!  
 Bu âlem sanki oddan bir denizdir  
 Ona kendiyi atmaktır; adı aşk!  
 Var Eşrefoğlu Rumî bil hakikat  
 Vücudu fani etmektir; adı aşk!

Böylece sevgi, kişiyi *marifete* ve *ab-ı hayata* ulaştırıyor. Demek ki, sevgi ulaşılan bir süreçtir. Esasen varoluş bakımından sevgi, yukarıda da söyledik, ezelden beri var. Ama insanın yeryüzü serüveni, bu ezeli değeri unutturuyor. Yeniden hafızayı toparlamak ise zaman alıyor.

Siz şöyle sanman kim ben şimdi âşık oldum;  
 Canım ezel gününde aşka ulaşageldi  
 “Kâlû belâdan, “Elest”den ileriden;  
 Türlü mihnete âşık anda dolaşageldi  
 (Eşrefoğlu)

Hafızayı tazelemek, yola girmektir. Yol metaforu, tasavvuf ve aşk mesnevîlerinin temel konusudur. Tasavvuf şiirinde de *devriye-i arşîye* adıyla anılan manzumelerde bu mesele anlatılır. Bu yol nihaiyi durağı, can miracı kavramıyla ifade edilen, yüce bir biliş ve duyuş hâlidir. Diğer bir ifadeyle, bu yolun nihayetinde, Kaf Dağı'na çıkıp Zümrüd-i Anka'ya ulaşmak vardır. Lakin bu

yol, öyle kolay aşılmaz; dört kapıdan geçerek yedi nefis tuzağını teker teker geçmek gerekir. Bu ise, bir rehberin gözetiminde, ah-lâkî açıdan kemale erişmek demektir. İşte bu sürecin de yegâne sermayesi sevgidir.

Hem muhabbetdür bu yol sermayesi  
Olana Hak şem'inün pervanesi  
(Vahyî)

Hak mumunun pervanesi olana bu yolun sermayesi muhabbetir. Gerçekten de ahlakî kemale ulaşmamızı sağlayan ibadetlerin de mihverinde sevgi vardır. Nitekim Gaybî, sevgiyi *ibadetlerin canı* olarak nitelendirir:

Her ibâdâtun hakikat canı aşkdur bî-gümân  
Aşk-ı Hakk olmayacak olmaz birisi hiç tamam

Demek ki, sûfi muhayyile ibadetlerin de canından bahsediyor. Canı aşk olan ibadetlerin tamam olması için, öncelikle onu eda eden kişinin gönlünü, sevgiyle temizlemesi gerekir. Zira sevgiyle temizlenemeyen bir gönlü, yedi derya da temizleyemez.

Yedi derya hakikat eylemez pak  
Gönül kim bulmaya aşkdan taharet

Şu halde, sevgi bizi temizliyor; böylece Allah'a yönelişimizde bizi kemale ulaştırdığı gibi, kendimizle, ailemizle, hemcinslerimizle ve âlemlle olan ilişkimizi de belirli bir seviyede zenginleştiriyor. Mevlana diyor ki:

Yârla hoş geçinen kimse yârsız kalmaz.  
Müşterisiyle uzlaşan tüccar müflis olmaz.

Ay geceden ürkmeyeceği karanlığından kaçmadığı içindir ki nurlandı. Gül, o güzel kokuyu, dikenle hoş geçinmekle kazandı.



## Netice-i kalam

Sûfi şair; sevgiyi, sadece çeşitleri ve kaynağı itibariyle ele almaz, onun etrafında kurduğu istiarelerle bir sevgi dili de oluşturur. Sûfi şaire göre, varoluşun cevheri olan sevgi, hayatın bütün alanlarında vardır. En önemlisi, kalbî huzurunda, gönül incisinin de kaynağı sevgidir. Bu sebepten de Bursalı İsmail Hakkı'nın ifadesi gibi, sevgi bahsinin sonu yoktur.

Bu mahabbet bahsinin hiç hadd ü payanı yok  
Daima andan çıkar âşıklara dürr-i safâ

Bu sebepten onun, evrak-ı metrûkesi içerisinde birer *dürr-i safâ* olarak duran sevgiye dair dili tam olarak vermek mümkün olamamıştır. Burada kabımızın onun sevgi denizinden aldıklarının sizlerle paylaşmış olduk. Yunus Emre'nin dediği gibi:

Biz sevdik âşık olduk sevildik maşuk olduk  
Her dem yeni doğarız bizden kim usanası.

İnsanlığın usanılmayacak, kalıcı, varlığı mana ve mahiyetiyle idrak etmeyi sağlayacak, hayatı anlamlı kılacak ve kalp huzurunu kazandıracak sevgilere ulaşp, barışı hâkim kılması dileği ile...

## Sûfi Şairin Peygamber Tasavvuru Hakîkat-i Muhammediyye ve Şiir

### Işık saçan kandil

Sûfi şair, mânâ incilerinin peşindedir. Tıpkı denizden inciler çıkartan dalgıçlar gibi, o da içine girdiği vecd hâlinde, ulaştığı vahdet denizinin enginliklerinden, eşyanın hakikatine, zamana ve hayata dair derin ve kuşatıcı mânâlar çıkartır. Nasıl ki, denizcilerin yollarını ve yönlerini kaybetmemelerini sağlayan deniz feneri varsa, sûfi şairin de içine düştüğü vahdet denizinde yolunu aydınlatan, hiç sönmeyen ve sönmeyecek olan “ışık saçan bir kandil” (Ahzâb/46) vardır. Bu kandil, “Allah’tan gelen bir nûr”dur (Mâide/15). Kur’an’ın “ışık saçan kandil” ve “Allahtan gelen bir nur” olarak tanımladığı vahdet denizinin feneri, Hz. Peygamber’dir. Hz. Peygamber, Huda’nın nurudur. “Çalab nurdan yaratmış canını Muhammed’in/Âleme rahmet saçmış adını Muhammed’in.” (Yunus Emre)

Yokluk karanlığından, şirk ve isyan dehlizinden bu nur ile kurtulup varlık kazanmak ve tevhide uyanmak mümkündür. Hz. Peygamber, sûfi için, hem yokluk karanlığından varlık sahnesine çıkış vesilesi, hem de bu varlık sahnesinde ahlâkî olgunluk ve kemal ile rûhen yücelme vasıtasıdır. Bu bakımdan mânâ incisi olan her bir mısraında temel konu, Hz. Peygamber’dir. O, sadece

yazdığı nat, mirâciye, hilye ve şefaatnâme gibi Hz. Peygamber'e mahsus edebî türler içerisine değil, hemen her şiirinde bilhassa bu nuru hiç tükenmeyen "ışık saçan kandil"den bahseder. Çünkü onun özünün kaynağı da bu nurdur. Nitekim Nakşî yolunun büyüklerinden olan Molla Camii (ö.1492), "Allah dostlarının yüce sözleri hakikat-i Muhammedî'den iktibas olunmuştur." demektedir. "Bu yüzden" der Molla Camii, "Kur'an ve sünnete saygı gösterildiği gibi, sûfi sözlerine de saygı gösterilmelidir."<sup>1</sup> Bu düşünce bizim tasavvufî şiir geleneğimizde *ilâhî* ve *divan-ı ilâbiyat* kavramlarının ortaya çıkmasına imkân sağlamış olmalıdır. Zira tasavvufî şiir söyleyen sûfi, sadece bir şair değil, aynı zamanda Allah dostudur; o daima dostun ilinden söz eder.

Demek oluyor ki, ışık saçan kandilin rehberliğinde ulaşılabilecek menzil, dost ilidir. Bu ile ulaşma arzusunda olan sûfi, zihnini meşgul eden temel problemlere hep bu zaviyeden bakarak cevap verecektir. Mesela sûfi şairin üzerinde durduğu konulardan birisi varlık problemi. Varlık problemi, tevhit, varlık mertebeleri, yaratılış veya tecelli, zaman, âlem gibi konular etrafında şekillenir. Esasen hakikat ve marifete ulaşma idealinde olan sûfinin, öncelikle varlığı mânâ ve mazmûnu ile idrak edip tevhide ulaşması gerekir. Bu idrak süreci insanın kemale ulaşmasına imkân verecektir. Dolayısıyla onun öncelikle içinde yaşanılan âleme ilişkin sağlam bir tasavvura sahip olması gerekir. Bu ise her şeyden önce yaratılış konusunda bir fikre ulaşmasıyla mümkün olacaktır.

Kur'an'ın "ışık saçan kandil" nitelendirmesi, sûfi dilinde Nur-ı Muhammedî, Hakikat-i Muhammedî ve Ruh-ı Muhammedî şekline dönüşerek varlığa ilişkin bir telâkkinin oluşmasına imkân vermiştir. Bu telâkkinin temelinde varlığın merkezine Hz.

<sup>1</sup> Nuran Döner, Prof. Dr. Mustafa Kara'nın yönetiminde, Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Anlayışı adıyla bir doktora çalışması yapmaktadır. Bu çalışmanın bir bölümünü Hakikat-ı Muhammedîye konusu teşkil etmektedir.

Peygamber'in ruhaniyetini koyma çabası vardır. Daha doğrusu, burada varlığı Hz. Peygamberden yola çıkarak anlama ve anlamlandırma söz konusudur. Varlığın merkezine konulan Peygamber'in tebliğ ettiği esaslar, böylece daha kolay anlaşılabilir olacaktır. Çünkü Hz. Peygamber, onun her bakımdan kendisine ölçü aldığı rehber öğreticidir. Bu öğreticinin izinde giderken, gördüğü her şeyde ondan bir iz bulması onun uzun ve çileli irfanî aydınlanma yolculuğunda feyizli tecellilere mazhar olmasını sağlayacaktır. Peygamber, bizatihi varlığı ile feyiz ve tecelli kaynağıdır. Bu ise müşahede ve murakabe gibi, sübjektif, ama hakikate ulaştırıcı keşfi bilgi yollarına kavuşmaktır. Demek ki, varlık probleminin ilişkin düşünme gayreti, sûfinin bilgi konusunda da önünü açmaktadır.

Sûfi düşünürlerin hakikat-i Muhammedîye'yi temellendirirken esas aldıkları temel kaynak bazı hadislerdir. Bu hadisler, her ne kadar bazı hadisçiler ve kimi Hanbelî geleneğe müntesip âlimler uydurma olduğunu ileri sürseler de, zengin bir edebi birikimin ve varlık tasavvurunun oluşmasını sağlamıştır. Bu konudaki üç temel rivayet şunlardır: “*Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur.*” “*İlk yaratılan kalemdir.*” “*Âdem su ile toprak arasında iken ben nebi idim.*” Bu rivayetler dolayısıyla Muhammedî hakikate, akl-i evvel, akl-i ilahî, kalem-i a'lâ da dendi. Yine bir rivayette “*Âdem ruh ile beden arasındayken ben peygamberdim.*” buyrulmaktadır. Aziz Mahmud Hüdâyî, rivayet edilen hadisi açıklarken, Hz. Muhammed'i “varlık ağacının tohumu” olarak zikreder. Nasıl ki tohum, ağaçtan önce ise, Muhammedî hakikat de bütün varlıklardan önce vardır; arş, kürs, levh ve kalem O'ndan sonradır. Bu itibardır ki, Hz. Peygamber âlemin aslıdır.<sup>2</sup> “Yüz bin yigirmi dört bin canlar

<sup>2</sup> Aziz Mahmud-i Hüdâyî, *Âlemin yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuburu*, Haz. K. Kara-M. Özdemir, İstanbul, 2004, 52. Hüdâyî'nin bu kitabından hareketle sûfilerin varlık ve tarih tasavvuruna ilişkin eleştirel bir okuma için bkz: Mehmet Emin Özafşar, “Aziz Mahmud Hüdâyî Örneğinde Sûfilerin Varlık ve Tarih Tasavvuru”, *İslâmiyât*, II (1999), 3, 185-195.

cânum içinde/Gizli Muhammed canı dahi içerü bizden.” (Yunus Emre)

Hüdâyî, Hz. Peygamberin efâl ve sıfatı geçerek mevcudun özü olmak itibariyle evvel, bununla birlikte nebilerin hâtemi olduğunu ifade eder. Efal ve sıfattan vazgeçmek, nur olmaktır. Yani, ilk yaratılan nur olarak varlığın aslı olması hasebiyle Hz. Peygamber, tabii olarak bütün mevcudatı asl-ı zat olan yaratıcıya davet eden rehberdir. Bu bakımdan varlığın özündeki o nur, mevcudun fitrî olarak ilâhî kanunlara uymasını sağlamıştır. Böylece “tabii Müslümanlığın” temelinde Muhammedî hakikat bulunmaktadır. İhtiyarî ve irfanî Müslümanlık ise, bir yöneliş biçimidir. Bu yöneliş süreci tarih boyunca farklı peygamberlerin irşatlarıyla insanı kuşatmıştır. Ancak kemale ermesi, fitrî olanla aklî olanın birleşmesiyle mümkündür. O ise, Hz. Peygamber’in risâletiyle sağlanmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber, varlığın aslı olması yönüyle tabii Müslümanlığın kaynağı, hâtemül-enbiya olması dolayısıyla da ihtiyarî ve irfanî Müslümanlığın da tebliğcisidir. Hüdâyî der ki:

Nebîler gerçi halkı davet edib  
Kamusu etdiler irşâd-ı ümmet

Velî sen geçip efâl ü sıfatı  
İbâdı etdin asl-ı zâta davet

Anıncün hâtem oldun enbiyâya  
Seninle bitdi Bünyân-ı nübüvvet

Demek ki, Hüdâyî’ye göre, Hz. Peygamber’in zuhuru âlemin varoluşunun kemalidir. Diğer bir ifadeyle O’nun zuhuruyla âlem kemâlini tamamlamıştır. Bu bakımdan O, ruhların babası (ebu’l-ervah) olduğu gibi, nebilerin önderi (imam-ı enbiya), öncekilerin ve sonrakilerin efendisi ve hâtemül-enbiyadır.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Hüdâyî’nin Muhammedî hakikat ve Nûr-ı Muhammedî hakkındaki yaklaşımına dair kısa bir okuma için bkz: Kadir Özköse, “Azîz Mahmud-ı Hüdâyî’de Nûr-ı Muhammedî Telakkisi”, *Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, I, İstanbul, 2005, 231-238.

Kudûmün rahmet-i zevk ü safâdır yâ Resûlallâh  
Zuhûrun derd-i uşşâka devâdır yâ Resûlallâh

Nebî idin zümre-i Âdem dururken mâ-i tîn içre  
Îmâm-ı enbiyâ olsan revâdır yâ Resûlallâh

### Fıtrat-ı Ruh-ı Muhammedî

Dost ilinde temaşa ettiği güzellikleri terennüm ederek içinde yaşanan hayatı anlamlandırmaya çalışan sûfi şair, Hakikat-i Muhammedî telakkisiyle, Hz. Peygamber'in manevî hüviyetini ifade etmektedir. O, bu hüviyetten yola çıkarak *kenz-i mahfi, mebda' ve me'ad, lübbü'l-lüb* gibi mensur eserler kaleme almıştır. Ayrıca bu manevî hüviyetten *Mubammedîye* ve *Ahmedîye* gibi mesnevîlerde ve *divân-ı ilâhiyât*larda sıkça bahseder. Şöyle diyebiliriz; hakikat-i Muhammedî, Ahmed Yesevî'den (ö.1167) bu yana gelişen tasavvuf edebiyatında en çok üzerinde durulan konulardan birisidir. Fakat konuyu en anlaşılır ve anlamlı bir şekilde ele alan kişi, Süleyman Çelebi'dir. (ö.1422).

Süleyman Çelebi, *Vesiletü'n-Necat'ın* dördüncü bölümünde “Fi beyan-ı fıtrat-ı ruh-ı Muhammedî” başlığı ile hakikati Muhammedîye konusunu ele alır. Bu bölüm iki fasıldan oluşur. İlkinde varlığın ilk nüvesi, onun ifadesiyle, “öndin” ruhu olarak bu hakikatten söz ederken, ikinci fasılda peygamberler içerisinde Hz. Peygamber'in üstünlüğü konusunu işlemiştir. Bu bölümü takip eden beşinci bölümde ise, “Fi beyan-ı zuhurî Vücûdü'n-Nebiy” başlığı ile Hz. Peygamber'in doğumunu anlatır. Süleyman Çelebi, “Fıtrat-ı ruhî Muhammedî” ile ilk varlık olan hakikat-i Muhammedîyi kastetmektedir. Hz. Peygamber'in bir beşer olarak tarihsel form içerisindeki varlığını ise, “Zuhûr-ı vücûdü'n-nebiy” tabirinde olduğu gibi sûret âlemine zuhr olarak nitelendirmektedir. Bu iki nitelendirmenin ilki Hz. Peygamber'in manevî hüviyetini ifade ederken, ikincisi beşerî yönünün temsil etmektedir. Bu manevî hüviyet nurdur.

Mustafa nûrunu evvel kıldı var  
Sevdi ânı ol Kerîm ü girdigâr

...

Ândan oldu her nîhân ü âşîkâr  
Arş ü ferş ü yîr ü gökde ne ki var  
Ger Muhammed olmaya idi âyân  
Olmayısardı zemîn u âsumân

Hz. Peygamber'in doğumunun anlatıldığı "Fi beyan-ı zuhurî Vücûdü'n-Nebiyî" başlıklı bölüm üç fasıldan oluşmaktadır. İlk fasılda hakikat-i Muhammedîye işaret ederek, "suret âlemine" gelen Mustafa'nın dünyayı teşriflerini, "varlığın aslı özü"nü varlık sahnesindeki tezahürü olarak değerlendirir. Daha sonra, ikinci fasılda, Hz. Âdem'den itibaren Muhammedî nurun insanlığı tevhide ve hakikate uyandıran peygamberlerdeki seyrini ele alır. Bu nur, Âdem'den Havva'ya, ondan Enüş'e ve ondan Kaynân'a ve böylece devam ederek Nuh'a ve İbrahim'e (r.a.) ulaşmıştır. Süleymn Çelebi, "Bu nurun seyrindeki isimleri teker teker sıralarsam, konuyu uzatmış olurum." der. Bu sebepten şair, birkaç isim zikrederek muhtasar bir yol haritası çizmiştir. Nihayet nur, Mustafa'ya intikal edince aslına ermiş ve orada karar etmiştir.

Şöyle vardı irdi ol nur aslına  
İrişince ol Muhammed alınâ  
Geldi çün ol rahmeten li'l-âlemin  
Vardı nur anda karar itdi hemîn

Bu bölümün üçüncü faslı, Muhammedî nurun gelip alınâya yerleştiği Mustafa'nın doğumu, bu esnada annesi Âmine'nin gördüğü lütufları ve tecellileri konu edinmektedir. Bu lütuflar, Hz. Peygamber'in doğumuna ilişkin İncil ve Tevrat gibi kadim kutsal kitaplarda haber verilmişti. Hamilelikten doğuma kadar verilen o haberler birer birer gerçekleşmiştir.

Hem Muhammed gelmesi oldu yakîn

Çok alâmetler belürdi gelmedin

...

Şol kitaplar içre söylenen haber

Zahir oldı vü göründi ser-te-ser

Süleyman Çelebi, *Vesiletii'n-Necât*'ın altıncı bölümünde benzeri konuya devam eder. Altı fasıldan oluşan bu bölümde de Mustafa'nın doğumu esnasında yaşanan harikulâde olayları tafsilatlı bir şekilde anlatır. Burada bir hususu dikkatlerinize arz etmek isterim. O da şudur; bu bölümün birinci faslında, şair adeta bir na't yazar. Orada, "ben" diyor şair, "gönül şehrine gittim oradan kutu kutu şekerler aldım da geldim." Sonra da ekliyor: "Şimdi artık canımızın safâsı olan o lezzetli şekerleri teker teker açalım ve yiyelim." Buradaki şeker istiaresi, Mevlid'in her bir mısra'ına delalet eder. Esasen Hz. Peygamber bizatihi şekerdir; onunla şereflenen her bir söz de şekere dönüşür. Hz. Peygamber'in hayatına dair bilgileri, onun sözlerini ve emirlerini şeker tadında telakki etmek, sadece Süleyman Çelebi'ye mahsus olmamakla birlikte, onda daha da öne çıkar. Böylece köklü bir peygamber sevgisinin inşasına katkı sağlanmış oluyor.

Hz. Peygamber bilginin kaynağıdır. Çünkü onun manevî hüviyeti olan hakikat-i Muhammedîye, zât, sıfat, fiil ve isimlerini en mükemmel ve en yüksek seviyede yansıtan bir aynadır. Bu sebepten O, ilâhî akıl ve küllî akla sahip insan-ı kâmindir; Allah ilim sıfatıyla en üst seviyede O'nda tecelli etmiştir. Bu bakımdan Hz. Peygamber kan-i irfandır, marifetlerin kaynağıdır. "Bu gelen ilm-i ledün sultanıdır./Bu gelen tevhid ü irfan kânıdır."

### Netice-i Kelâm

Mânâ incilerinin peşinde olan sûfî şâir, mârifetin kaynağı ve ledünnî bilginin sultanı olan Muhammedî hakîkatten istifade ede-



rek pek çok eser kaleme almıştır. Bu onun hayatının her anında Hz. Peygamber'in örneğine müracaat etme ihtiyacının neticesidir. Bu örneklikte peygamberin manevî şahsiyeti onun için manevî bir güçtür. İçine girilen yolda nihayetinde ulaşılabilecek nokta insan-ı kâmil mertebesidir. Diğer bir ifadeyle sûfi, Kafdağı'nın yolcusudur. Buraya belirli bir süreçte çile gibi zühdi faaliyetlerin yanında, murakabe ve müşahede gibi tefekkür boyutlu bilgilenme ve sema' ve devran gibi zevk ve ince duygu kazandıran çabalarla; uzun ve meşakkatli bir yolculuk sonunda çıkılacak ve Zümrüdünkâna temaşa edilecektir. Bu itibarla onun bu yolculuğunda daima örneği bu manevî şahsiyet olacaktır.

Sûfi bu manevî şahsiyeti çok uzaklarda aramaz. O hakikat, âlemin özünde vardır. Zira ona göre, bir aynede olan bu âlemde, her şey Hak ile kaimdir. Esasen birer suretten ibaret olan varlıkların âlem sahnesinde görünmesi, Hak iledir. Bu bakımdan ister farkında olsun ister olmasın bütün varlıklar fakr halindedir; Ona muhtaçtırlar. İşte bu âlem aynası, Hakikat-ı Muhammedî'dir. Sûfi, bu aynadan bakarak kâinatı tevhit merkezli anlamlandıran görüşe ve duyuşa ulaşmıştır. "Ayinedir bu âlem her şey Hak ile kaim/Mir'ât-ı Muhammed'den Allah görünür daim."

# Yunus Emre'nin Dünya Tasavvuru

## Yunus ve kimya

Yunus Emre'nin dünya karşısındaki tutumu ve dünya kelimesine yüklediği anlamın ele alınması, onun fikrî ve ruhî durumunu göstermesi bakımından önemlidir. Fakat bundan daha önemlisi: "Yunus kimdir?" sorusuna verilecek cevaptır zira onun kim olduğuna dair zihnimizde bir duruş tespit edersek, şiirlerini okumamız ve düşüncelerine dair tahliller yapmamız daha kolay olacaktır. Evet: "Yunus kimdir?"

Ben bu; "Yunus kimdir?" sorusuna tam bir cevap vermiş değildim ya da şöyle diyeyim; şair, sûfi, veli, düşünür gibi klasikleşmiş tanımlara katılırken bu tanımlamanın tam ve yeterli olmadığı düşüncesi de içten içe beni rahatsız ediyordu. İşte tam da böyle bir dönemde imdadıma merhum Mehmet Ali Aynî yetişti. Hacı Bayram-ı Veli üzerinde eşsiz bir eser kaleme alan tasavvuf tarihçisi ve felsefeci Mehmet Ali Aynî'nin, kitabının "büyük adamlar" başlıklı girişinde veliyi tanımlamak için ileri sürdüğü "kimyacı" tabirini yahut metaforunu burada zikretmek isterim. Aynî, insana olağanüstü bir kuvvet verdiğini ileri sürdüğü kimya ilminin önemine atıfta bulunarak, insanlığın ilk buluşu olarak gösterilen, bakırla kalayı karıştırıp tunç elde etmeyi ve bunu da avcılık ve korunma amaçlı kullanmayı hikâye ediyor. Tunç, korunmayı ve

avı yani beslenmeyi sembolize ediyor. Diğer bir ifadeyle tunç, medeniyetin ilk nüvesi oluyor. Ancak bu kimya, son yıllarda sıkça kullanıldığı gibi, kimyasal silah olarak kullanılınca zararlı da oluyor. İşte veliler, söz iksiriyle adeta ölü kalpleri diriltten bir kimyacı olarak hizmet ifa ediyorlar; eğrileri doğrultmaya, ümitsizlere ümit olmaya, inleyenleri ve ağlayanları sevindirmeye hizmet eden bir kimyacıdırlar.<sup>4</sup> Anadolu, bu anlamda pek çok kimyacıyı bağrında konuk etmiştir. İşte Yunus Emre, bu kimyacıardan biri ve en önemlisidir.

Evet, “Yunus Emre kimdir?” sorusuna, Yunus Emre bir kimyacıdır, diye cevap veriyorum. Niçin? Çünkü Yunus, sözüyle ve düşünceleriyle, hem döneminin zor siyasî ve sosyal şartları içerisinde insanların sığınacağı bir liman olmuş hem de acımasız zaman değirmeninin dişlilerine direnip bu günlere gelerek paramparça olan ruhlara hayat iksiri sunmuştur. Bu bakımdan Yunus’tan yola çıkarak bir büyük medeniyetin tahlili yapılabilir. Diğer bir ifadeyle, Yunus Emre üzerinde konuşmak, esasen Türk-İslam kültürü ve medeniyeti üzerinde konuşmaktır. Zira Yunus’un kendi dönemine ne gibi etkilerinin olduğu meselesi bir kısım menakıba dayandırılrsa da Cumhuriyet döneminde entelektüel kriz içerisinde olan pek çok aydının tutunduğu bir dal olduğu gerçektir. Mamefih o, Rıza Tevfik’ten Fuat Köprülü’ye, Necip Fazıl’dan Burhan Toprak’a, A. Baki Gölpinarlı’dan Sabahattin Eyüboğlu’na, A. Hamdi Tanpınar’dan Nurettin Topçu’ya ve Mehmet Kaplan’a; Yakup Kadri’den Kemal Tahir’e, Talat S. Halman’dan, Pertev Naili Boratav’a, İlhan Başgöz’den akademi ve edebiyat dünyasının farklı cenahlarında bilim ve düşünce üreten pek çok kimseyi, kendi buldukları dünya içerisinde onaran saadet ve esenlik iksiri üreten bir kimyagerdir. Bu sebepten toplum içerisinde farklı

<sup>4</sup> M. Ali Ayni, *Hacı Bayram Veli*, (sadeleştiren H. R. Yananlı), İstanbul, 1986, 21.

Yunus resimlerine rastlamak mümkündür; ümmî, köylü ve miskin Yunus ile, bilge, şehirli ve üretimin içindeki Yunus tabloları yan yanadır... Hatta devrin modasına uygun olarak hümanist ve sosyalist Yunus resimleri dahi çizilmiştir.<sup>5</sup>

Yunus, efsane ve gerçeklik arasında bir şahsiyettir. Yunus resimleri, kendi zaviyesinden bakan ressamın dünya görüşü ve estetik değeri ile anlam kazanmıştır. Bu çok renklilik, onu anlama kaygısının ürünü olarak görüldüğü gibi, aydınımızın ruh ve düşünce krizinin neticesi olarak da görülür. Şurası bilinmeli ki, bu resimlerin pek çoğu zaman içerisinde kaybolacak, ama Yunus bütün güzelliği ile yarınlara da anlam kazandıracaktır.<sup>6</sup>

### Yunus ve dört anlam

Yunus Emre'yi bu kadar farklı ve bir birinden uzak dünyalara nispet etmek, sadece okuma farklılıklarından kaynaklanmaz. Şairin dili ve kelime bilgisi de bu farklı okumalara elverişlidir.

Bilindiği gibi her şairin kendine mahsus bir sözlüğü vardır, o bizim kullandığımız kelimeleri kullanır, ama o kelimelere yeni bir ruh üfler. Bu ruh, mecaz ve teşbihle genişleyen ve çoğalan bir anlam dünyasını da beraberinde getirir. Bu sebepten derler ki: "Lügat hayatla, hayat lügatle yürür." Şair, yaşadığı hayat ve içinde bulunduğu muhitin hayal ve estetik imkânlarından esinlenerek keşfettiği yeni anlamlarla şairlik sıfatı kazanıyor. Bu anlamda Yunus çok önemli bir örnektir; hepimizin bir şekilde anlamına vâkıf olduğumuz kelimeleri kullanıyor, ama ona öyle bir ruh üflüyor

<sup>5</sup> Bu konuda bkz: Beşir Ayvazoğlu, "Yunus Emre ve Türk Fikir Hayatı", *Yunus Emre Sempozyumu Bildiriler*, M. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, (İstanbul, 2 Mayıs 1991), İstanbul, 1992, 83-92.

<sup>6</sup> Bu bakış açısıyla alakalı bir değerlendirme için bkz: Prof. Dr. İnci Enginün, "Edebiyatçılarımız ve Yunus", *Yunus Emre Sempozyumu Bildiriler*, M.Ü. Türkiyat Araştırma Enstitüsü (İstanbul, 2 Mayıs 1991), İstanbul, 1992, 93-107.

ki kelime adeta bir okyanusa dönüşüyor. Ya da şöyle diyebiliriz, Yunus; bir okyanusu bir şişeye sığdıran adamdır. Onun şiirlerinin sehl-i mümteni olması da bundandır; herkes o şiirlerden bir şeyler anlar. Nitekim şairimizin, toplumun her kesimine söyleyecek sözü vardır; herkes idraki oranında o mısralardan bir şeyler alır.

René Guénon, *Dante ve Ortaçağda Dinî Sembolizm* (çev. İsmail Taşpınar, İstanbul, 2001) isimli çalışmasında Dante'nin şiirlerinde açık ve gizli manaya dikkatlerimizi çekmektedir. Zaten Dante, kutsal metinlere ve kendi şiirine ilişkin olarak dört anlamdan bahsetmektedir. Bir kelime, dört farklı anlamda kullanılmış olabilir diyor. Bunlar, literal anlam, siyasî-sosyal anlam, felsefî anlam ve ezoterik anlam. Esasen bu okuma biçimleri bizim geleneğimizde de vardır, farklı mezhep ve tarikatların ortaya çıkması bu okuma farklılıklarından kaynaklanır. Bir de bilhassa Türkçedeki telmih, cinas ve mecaz gibi söz ve mana sanatları, bu okuma biçimlerini güçlendirmektedir.

Dante'nin şiirlerine dair bu okuma önerileri, Yunus için çok daha geçerlidir; onu literal okuyan, sıradan insanın anladığı anlamın, şairi yaşadığı dönemin sosyal olaylarıyla ilişkilendirerek okunduğunda siyasî ve sosyal anlama dönüştüğü görülecektir. Şair döneminin adamıdır; bir sosyal tarih metni yazmasa da döneminin tanığı olarak, sosyal durumdan ve siyasî olaylardan kopuk değildir. Bu okuma biçimleri zahiri/görünen okumadır. Ama Yunus'un kelimelerini, mısralarla ördüğü anlam dünyasını, sadece literal ve siyasî-sosyal bakışla okuyarak analiz etmek, onu bir alana hapsetmektir. Yunus, biraz daha derinlemesine okunduğunda ondaki varlık, bilgi ve ahlak anlayışının izlerini görebiliriz. Satır araları okunduğunda, onun dünyanın görünen gerçekliğinden öte, hakikatine ilişkin sorular sorduğu; sonra bu sorulara sistematik bir düşünceyle cevaplar verdiği kendiliğinden fark edilecektir. Belki ona filozof nitelemesi bir kısım yanlış anlaşılımları da bera-

berinde getirir, ama eskilerin tabiriyle “fazıl ve hekim” olduğunda şüphe yok. Okuyuşumuzu biraz derinleştirdiğimizde onun Tapduk elinden geleneksel hikmet yolu öğretileri alıp irfanî açıdan da aydınlandığını göz önünde bulundurduğumuzda, dizelerindeki mistik ve gizlemler anlamı da görmüş olacağız. İşte onu farklı ve evrensel kılan da budur; bu dört anlamla onun kelimeleri hem daralır hem genişler. Netice itibarıyla; sathi bakan dar, derin bakan derin görür!

### Dünya: Ağulu aş

Yunus Emre'nin şiirleri için, Guenon'dan ödünç aldığımız bu dört aşamalı okuma, bu büyük kimyacıнын evrensel nitelik kazanan düşüncelerini daha sağlıklı anlamamıza da imkân verecektir. Aksi takdirde onu kendi zaviyemize indirgeyerek, anlamı buharlaştırmış oluruz.

Yunus'un; gerek divanı, gerekse Risâletü'n-Nushiyye'si, temel alınarak “dünya” kelimesinin analizi yapıldığında; şairin mecaz, teşbih ve istiare gibi bir kısım söz ve mana sanatlarını da kullanarak, dünya olgusunu ifade etmek için farklı kelime ve kavramlardan yararlandığı görülür. Bu kelimelerden bazıları, cihan, köprü, ayyar, yaban, iklim, harap, bârigâh, zindan ve tuzaktır.<sup>7</sup> Bu kelimelerden “cihan”ı çıkarırsak, dikkat edilirse, sadece köprü ve “divan” anlamında bârigâh kelimelerinde bir iyi niteleme vardır; fakat bu kelimeler de geçiciliğin, fâniliğin sembolüdür. İklim kelimesinde de gelip geçicilik var. Diğerleri baştan sona menfi an-

<sup>7</sup> Yunus'un dünya kavramına yüklediği anlam ve bu konuda kullandığı diğer mefhumlar için bkz. M. Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, I, Ankara, 1997, 487. Bu tebliğde M. Tatçı'nın hazırladığı bu Divan ve Risâletü'n-nushiyye yayını esas alınmış, parantez içinde ilk rakam şiiri, ikincisi beyit numarasını göstermek için kullanılmıştır. Ancak Risale'den yapılan alıntılarda R rumuzu kullanılarak beyit rakamları verilmiştir.

lamlara sahip; hilekâr, düzenbaz, harap, zindan ve tuzak. İnsanda hep olumsuz çağrışımlar yapıyor. Gerçekten de divan okunduğunda, benzeri menfi tutumun ağırlık kazandığı görülecektir.

Aslında pozitif yanı ağır bastığı için kimyager nitelemesiyle andığımız, gönül ehli, âşık ve derviş Yunus'un dünya karşısındaki bu menfi tutumu dikkate şayandır. Bu menfi tutum, tanımlamalarında da vardır. Örneğin, divanında ayyar, yani aldatıcı olarak nitelendirdiği dünyayı, Risâle'de de aynı özelliği ile öne çıkartarak, binlerce insanı aldatan hilebaz (R/139-140) olarak nitelendiriyor. Hatta Risâle'de dünyayı, bir cife, yani kokuşmuş leş (R/423) olarak da tanımlıyor. Bu yüzden mert kişi, onu terk ederek kemal yolunda yürür (R/426). Kemale mani olan dünyanın muhabbeti de “ağulu aşa” benzer (70/5), diyor. Mamafih dünya, fânidir (21/2), vefasızdır (22/5), aşk yolunda bir perdedir (39/2). Acaba bu menfi tutum nereden kaynaklanıyor?

Görebildiğimiz kadarıyla bu menfi tutumun altında şu üç faktör vardır; kelimenin etimolojik yapısı ve anlamı, dönemin sosyal ve siyasî buhranları ve şairin içinden geldiği fikri muhit. Bu üç faktör, onun dünya karşısındaki menfi tutumunu beslemektedir. Öncelikle dünya kelimesinin etimolojisine dair bir iki şey söylemek gerekiyor: Dünya, kelime olarak, “yakın olmak” anlamına gelen Arapça *düniiv* kelimesinden türemiş, “en yakın” anlamında kullanılan *edna* kelimesinin müennesidir. Daha çok âhiret ve âhiret hayatının karşılığı olarak “yakın hayat” anlamında kullanılmaktadır. Bazı dilciler de kelimenin “alçaklık, kötülük” anlamındaki *denaet* kökünden türediğini ileri sürmektedirler.<sup>8</sup> Yunus, kelimeyi, hali hazırda gelip geçici hayat anlamında kullandığı gibi, alçaklık ve kötülük anlamlarında da kullanıyor. Her iki hâlde de o dünyayı, kozmik varlık ve yerkürenin adı olarak değerlendirilmekten

8 Kelimenin tanımı ve İslâm düşüncesinde kazandığı anlamı görmek için bkz. Süleyman Uludağ, “Dünyâ”, *D. İ. A*, X, 22-25.

çok, hayat ve hayat tarzı olarak algılıyor. Bu bakımdan dünya daha çok sıfattır.

İkinci olarak; şairin yaşadığı dönemin sosyal ve siyasi çalkantıları, göçler, otorite boşluğu, hukuksuzluk ve düzensizlik gibi sebeplerle bizzat yaşanan hayat olarak dünyanın kötülenmesidir. Bu bakımdan onun dünya şikâyeti, Anadolu insanının sosyal ve siyasî tarihinin yansıması olarak da nitelendirilebilir.

Üçüncü olarak; şairin fikri muhiti demiştik; şairin hayatı hakkında elimizdeki en temel bilgi, gerek eserlerinden gerekse hakkında verilen bilgilerden öğrendiğimiz kadarıyla, bir sûfi olduğudur. Tapduk Emre'den geleneksel tasavvufi öğretiyi alıyor; "Derviş Yunus" olarak nam yapıyor. Şu halde onun fikrî muhitini tasavvuf belirliyor. Zaten öğrenimi hakkında elimizde kesin bir bilgi de yok; ümmi ya da okumuş olduğu tartışmasına girmeyeceğiz.

Onun fikir dünyası, "Tapduk kapusu" olarak nitelendirdiği, şifahi bilgi aktarımıyla oluşan büyük bir silsileye dayanıyor. Tapduk'un hayatı hakkında fazla bilgimiz olmadığı gibi tasavvufi kişiliği hakkında da kesin bir bilgimiz yok; Sünni bir sûfi mi, yoksa Kalanderî, muhalif (non-konformist) bir kişilik mi? Bu hususlar da tartışmalı. Lakin şurası açık ki, ister Sünni muhitten, ister başka bir muhit içinden gelsin sufi, dünyaya karşı daima mesafelidir. İster zâhid olsun, ister rind, bu mesafe değişmeyen temel unsurdur. Peki bu mesafenin sebebi nedir? Burada bu soruya cevap arayacağız.

### **Lokma, sürgün ve bezirgân**

Sûfinin zihnindeki dünya, yerküre değildir. O dünyayı etik ve varlık alanı olarak telakki eder. Etik alan olarak dünya, doğru-dan doğruya hayat dediğimiz, akıl baliğ olduktan sonra, mutlak sonla neticelenecek bir süreç içerisindeki tavır ve davranışlardır. Bu tanımlamaya uygun, Yunus divanında pek çok örnek var. Burada birini zikrederim; bakalım Yunus "dünya nedir?" sorusuna



nasıl cevap veriyor. “Dünya ağızda çiğnenen bir lokmadır (18/4). Çiğnenmiş lokmayı ağızda tutar mıyız? Yahut elimize alır saklar mıyız? Hayır. Onu yutarız, gider. Aksi takdirde çiğnediğimiz lokmalar nefes borumuzu tıkar, boğuluruz.” (18/7). Fevkalade ilginç ve hayatî bir tanımlama; dünya çiğnenmiş bir lokma!

Varlık alanı olarak dünya ise, bir sürgün yeridir. Niçin? Çünkü dünya, hayat ve var oluş anlamında, vatan-ı aslıden uzak kalışı ifade ediyor. Vatan-ı aslı, ruhlar âlemidir. Şair, bize âdetâ Mesnevî'nin ilk beyitlerindeki ney metaforunun bir benzeri niteliğinde kendi tecrübesini aktarmaktadır. Ben, diyor, bu cihana gelmezden evvel cihanın sultanı olan âlem-i evrahtaydım. Ruhlar âlemi neresidir? Ruhlar âlemi, sözü gerçek, hükmü yürürlükte olan, adalet ve eşitliğe ehemmiyet veren bir hükümdarın ülkesidir (172/1). İşte ben bu ülkede huzur içinde yaşarken bu içinde yaşanan gerçeklikler âlemine atıldım.

Ben bu cihâna gelmedin sultân-ı cihândaydım  
Sözi girçek hükmi revân ol hükm-i sultândaydım

...

Gussa beni görmezidi kaygu eli irmezidi  
Endîşe şehirden taşra bir yüce mekândaydım  
(172/1,4)

Ben bir âceb ile geldüm kimse hâlüm bilmez benüm  
Ben söylerem ben dinlerem kimse dilüm bilmez benüm  
(175/1)

Benüm bunda karârüm yok ben bunda gitmege geldüm  
Bezîrgânâm metâ'um çok alana satmaga geldüm  
(179/1)

Şair, bir sürgün yeri olan dünyada bezîrgândır. Bezîrgân, tüccardır; malını alacak herkese ticarî ahlak gereği müşteri olarak

bakar, kimseyi kimseye üstün tutmaz, etnik, dinî ve meslekî ayrımcılığa orada yer olmaz. Malını her pazarda satışa çıkarır; pasaport ve vize istemez. Nitekim bu dünya, bir pazardır; suretler ise, dükkândır (395/3). O sebepten der ki, “Dünya benim mülkümdür.” ve “Kavmi de benim kavmimdir.” Her yerde onun hukuku ve yargısı hüküm sürmektedir (180/4). Bu kuşatıcı kabullenme biçimi, yaşadığı dönemin toplumsal yapısı göz önünde bulundularak da anlaşılabilir.

### Dünya: Tama' zindanı

Ebedi vatan olan ruhlar âleminde, içinde yaşanan hayata sürgün olarak gönderilen şair, kendini bir bezirgân olarak niteleyen, dünyanın bir teferrüc (gezinti) yeri, bir imtihan sahnesi olduğunun bilincindedir. Yunus'a -sûfi'ye- göre esas olan, bu geçici nakışlara bağlanıp kalmamak ve bu dünyanın aslını, eşyanın hakikatini tanımaktır. *Risâletü'n-nüshîyye*, bu tanıma sürecine dair önemli bir eserdir. Yunus, ilmî kişiliğini ele veren bu eserinde, dünya ve eşyanın hakikatini anlamanın yollarını anlatıyor.

Bu kitapta şair, dünyayı “tama' zindanı” (R/45) olarak nitelendirir. Bu zindanın kapısında her birisi birer demir yürekli bahadır (R/46) olan bin er (R/47) beklemektedir. Bunlar yakaladıklarını ayağına demir halhallar bağlayarak zindana atarlar (R/48). Şair bu manzarayı müşahede etmiş, bu zindanın ve zindancılardan mahiyetini sormuştur (R/49) ve öğrenmiştir ki bu zindan dünya, zindancılar da nefis ve aşırı isteklerdir (R/50-55). Bu zindandan akıl casusunun yardımı ile kurtularak özgürlüğüne kavuşacağını ileri süren şair (R/55-56), aklın öngördüğü çerçevede kanaat burrağına binerek kaygı tuzaklarından geçer (R/57-65) ve fakr şehrine varır. Fakr şehrinin kralı kanattır (R/86). Kanaatin krallığı ele

geçirmesi, öyle kolay olmamıştır; o kaygı tuzaklarının, aşırı istek ve arzuların yiğit savaşçı bahadırlarına karşı büyük bir özgürlük savaşı vermiş, tama' zindanından kurtulmuştur.

Şair, bize bir zindan metaforu ve bir meydan savaşının resmini sunuyor. Bu zindan, bu dünya içimizde. Bu savaş da ruh dünyamızın uçsuz bucaksız meydanında gerçekleşiyor. Şairin yaşadığı dönemin savaş teknikleri ve stratejilerinin en ince teferruatına kadar kullanıldığı bu savaş tasvirinde, iyiliklerin sembolü olan kanaat kazanıyor. Ama asıl sıkıntı bundan sonra başlıyor, zira zafer kazanmış olan kanaat, hileci dünyanın desiselerinden kurtulamıyor. Bu sefer dünya kibir ordusuyla savaşa başlıyor (R/90-91). Kibir: “Özünden özge kimseyi beğenmez/Yüce yirde turur aşağı inmez.” (R/92)

Kibir ordusu, yardımcı kuvvet olarak hevâ ve hevesi de yanına alarak kanaat nakşını silmeye çalışır (R/103). Bu orduyla savaşmanın zorluklarını zikreden şair, bu orduya yenilmek durumunda insanın “kendi ilinde yâd” olacağına işaret eder (R/107). İnsanı kendi kendisine karşı yabancılaştıran bu tuzak, “bir er kişinin” yardımıyla aşılabacaktır (R/116). Bir er kişiye gerek var, çünkü kibrin istilasında olan insan, bizatili kendi nefesine düşmandır; kendi içinde barışı ve düzeni bozulmuş olan insanın, yeniden barışı ve düzeni tesis etmesi, bir “dost eli”yle olacaktır. Kendine düşman olan, dostu elbette dışarıda aramak durumundadır (R/118-123). Bu er kişi, dost elini ona uzatarak der ki:

Seğirtme dünyaya sen yitemezsin  
Ecel yol bağlamışdır dutamazsın

Bu beş günlük ömür bu harca yitmez  
Sagır mı kulagın niçün işitmez

(R/127-128)

Bu yolda bir kısım nasihatler eden (R/129-1399) dost, dünyanın nakşının faniliğine ve aldatıcılığına işaret eder (R/139-140). Burada şair bizi zaman mefhumuyla karşı karşıya getirmektedir. Zaman, ömürdür. Ömür, hâdis olan doğumlu varlıkların hayat süreci demektir. Dünya da hâdistir, o sebepten baki değildir; onun da bir ömrü vardır. Fakat insan, zamanın mahiyetini bihakkin anlamadığı için, dünyayı kalıcı sanır. Oysa bu bir aldanmadır. Yaşlı dünya, bu itibarla aldatıcıdır.

Beş on gün ömr için girü kayıkma

Bu fani dünyenün nakşına bakma

Senün bigi bini aldadı dünya

İnanmaz göre kimi tutdı bina

(R/139-140)

Olması gereken zamanın mahiyetini anlayarak dünyaya “tutulmamak” ve “kibir tuzağına düşmemek” tir. Dünya zindanının en güçlü kelepçesi olan kibir, yanına kin kelepçesini de alarak, doğal özgürlük alanını işgal edip kişiyi, dinî ve toplumsal sorumluluktan mahrum eder (R/144-145). Er kişi olarak nitelendirilen dost, aslında akıldır. Akıl, asıl işi “medetsiz kalana medet” olan bir azizdir (R/147). Bu aziz, sözüyle kuruyan yürek vadilerini yeşerttiği gibi aynı zamanda stratejist ve liderdir (R/152-154). O kibri tevazuuyla yeneceğini biliyordu. Nitekim sözü ve sohbetiyle dostsuz ve kimsesiz kalan kanaat ve sabır askerlerini yüreklendirerek, onları tevazu (alçaklık) komutası altında örgütledi ve böylece kibir, heves ve kin ordularına karşı galip geldi (R/ 155-165). Böylece fakr şehri yeniden mamur oldu (R/175).

Yunus, aklın danışmanlığını önemsiyor; ona göre, dünyaya karşı elimizde yegâne sığınak akıldır. “Eger devlet gerekse akla danış/Mürebîsüz ilerü varmaya iş.” (R/180)

Yine dünyayı kuyuya benzetiyor; Yusufun tek başına terk edildiği o kör kuyu. Yalnız dünya kuyusunun suyu öfkedir, bitmek tükenmek bilmeyen kaygılar, tembellik ve haset gibi ahlakî zaaflardır. Sabır ve metanetin sembolü olan Yusuf, kardeşleri tarafından kuyuya atıldığında, içine düştüğü bu sıkıntı dolayısıyla ümidini yitirmedi. Çünkü bitmeyen bir hazine olan sabrın, sonuçta, sahil-i selâmete ve devlete kavuşturacağını biliyordu. Nitekim kuyuya bir kova sarkıtıldı, buna yapışarak dışarı çıktı (R/296-299). Sabır ipinden tutunan, dünya kuyusundan kurtulup sahil-i selâmete ulaştıracak bir kova bulur.

Sonra diyor ki: “Dünya, her dem yenilenen bir devrândır.” bu sebepten gelecek olan ve içinde bulunulan her an yenidir (R/365-6). An, kelime olarak zamanın en küçük dilimidir; ama hayat konteksinde kazandığı anlam, yeni gün, yeni hayat, yeni iş, yeni düğün, yeni kadeh, yeni mey, yeni şarap, yeni işret ve yeni ışıktır (R/367-369).

### **Kaf-ı Anka'nın zirvesi ve terk**

Esasen Yunus, sadece dünyaya karşı değil, sevgili ile arasına giren her şeye karşı -bu cennet bile olsa- mesafelidir (1/4, 3/5). Çünkü “aşk davası”, dünya ve ahiretten vazgeçmeyi gerekli kılar (2/3, 5/6). Ama inayet eğer “dosttan” olursa, iki cihan zindan olsa da gül bahçesine dönüşür (4/1). Dostun olmadığı hiçbir yer yok; zira o her yerde hazır ve nazır; ancak, âşık ve maşuk arasına giren rakipler ve manilerin bulunması sebebiyle iki cihan zindandır (4/4, 11/1).

Yunus'un, divanda ele aldığı en temel konu aşktır. O, dost yüzünün görmüş, zıtlıkları aşmıştır; gözünde dünya ve ahiret birdir, dün ile bugün birdir (7/1, 6/8). Bilindiği gibi tasavvufta terk diye bir kavram vardır; terk-i dünya, terk-i ukbâ ve terk-i terk. Terk, bir farkındalık, bir bilinç halidir. Âşık, kendi hayallerini,

beklentilerini ve ülküsünü terk ederek, tek bir noktada kendini yoğunlaştırır. Buna tasfiye de deniyor. Tek bir gayeye yoğunlaşmak için, dünyaya dair arzuları, ahirete dair beklentileri ve en önemlisi de bu süreci terk etmek gerektir. Bu bakımdan terk, aşk kitabının en temel kavramıdır çünkü terkle fenaya ulaşılır. Fena, âşğın kızıl elmasıdır; sevgilinin bilinç evreni içerisinde kaybolmaktır. Adeta kimya gibi; iki farklı elementin bir bileşime dönüşmesi halidir. Bu cemdir. Ceme ulaşan vahdete ulaşmış, birlik iline kavuşmuştur. Âşık, artık Kaf-ı Anka'nın zirvesine çıkmış bir dağcıdır. Oradan bakınca ne dünya, ne cennet, ne de cehennem önemlidir; gök kuşağı renklerini kaybetmiş, bütün renkler orada teke dönüşmüştür; bütün hayaller, bütün arzular yok olmuş, zihin ve kalp gerçek özgürlüğe kavuşmuştur. İşte Yunus'un dünyaya ve ukbaya istihzâî nazarı buradan kaynaklanıyor. Entelektüel anlamda zirveye tırmanmış, bütün yönleri tek bir yönde derleyip toparlamış bir insan, bir aşk adamı için kesif ve yokluğa mahkûm olan dünya ve değerlerinin ne anlamı olabilir? Bu sebepten diyor ki:

Din ü millet sorarısın âşıklara din ne hacet  
 Âşık kişi harâb olur âşık bilmez din diyanet  
 Âşıklarun gönli gözi ma'sûkın isteyügider  
 Ayruk sûretde ne kalur kim kılısar zühd ü tâ'at  
 Tâ'at kılan Uçmag için din tutmayan Tamu için  
 Ol ikiden fârig olur neye benzer bu işaret  
 ...  
 Sorı hisâb olmayısar dünya ahiret koyana  
 Münker ü Nekir ne sorar terk olıcak cümle murâd  
 Havf ü recâ nice gelür varlık yokluk bıragana  
 İlm ü amel sığmaz anda ne terâzû ne hod sırat  
 (17/1,2,6,7)

## İki dünya: Zahir ve batın

Felsefi açıdan bakıldığında Yunus'un dünya tasavvurunun iki temel açılıma sahip olduğu görülür; iç dünya ve dış dünya. İç dünya, "ben" in karşılığı olarak, bizzat insanı inşa eden çevre, eğitim ve iş muhiti ile hayal ve zihinsel faaliyetlerle teşekkül eden bilgi ağlarıyla vücut bulur. Bu, eski şiirimizde "öz" olarak kavramlaştırılmıştır. Kendi özümüz, bizi biz yapan unsurlar, kişiliğimiz. Yunus da bunu "gönül cihanı" (R/17) olarak tanımlıyor. Dış dünya ise "ben" in de içinde bulunduğu ve "ben" in "öteki" ile "şey/ler" le ilişkilerini tanımlayan mükevvinât âlemidir.

Esasen bu düşünce biçimi tasavvufta da vardır. Mutasavvıf düşünürler, örneğin Azizeddin en-Neseî, iç dünyayı, âlem-i sagîr (mikro kosmos), dış dünyayı da âlem-i kebir (makro kosmos) olarak tanımlamaktadırlar. Onlara göre âlem-i sagîr, fizyolojik ve biyolojik durumu itibarıyla, âlem-i kebirin özetidir. Mamafih Yunus'un dünyayı anlaması, her ne kadar gözleme dayalı bir gerçeklikler dünyası algısı olması bakımından dış dünyaya dönük olsa da, esasen iç dünyanın tecrübeleriyle tanımlanan ve anlaşılabilir bir dünyadır. Diğer bir ifade ile o, dünyayı, içeriden bakarak anlamaya çalışmaktadır. Kendini tanıma süreci içerisinde, dış dünyayı da tanımış oluyor. Yunus, dünyayı tanıırken insanı da tanımış oluyor, dünyanın eksenine insanı koyuyor; önce onu çözümlüyordu.

Ekseni insan olan bir dünya algısı, insana şerefli mahlûk olma sıfatını tevdi eden İslam anlayışı ile de örtüşmektedir. Şeyh Gâlib'in "zübde-i âlem" nitelemesini de hatırlayarak, insansız bir dünyanın hiçliğine atıfta bulunan pek çok şairimizin zihni arka planında dini geleneğin inşa ettiği insan tasavvurunun etkisi vardır. Yunus, insana yüklediği bu anlama, paralel olarak dünyayı anlamlandırıyor.

İç dünya, "zaman" içerisinde gelişirken, dış dünya "mekânda" uzar. İnsan, her ne kadar ölüm için yaratılmış bir varlık ise de bunu unuttur; iç dünyasındaki gelişmeyi tamamlama gayretinden

uzaklaşır. İşte buraya kadar anlattığımız çerçevede şair, dünyaya ve hatta ahirete mesafeli yaklaşarak, insanın kendisini keşfetmesini sağlamış oluyor.

Konuyu bir basamak daha ileri götürecektir olursak şöyle ki; esasen, dünyayı anlamak nasıl ki insanı anlamaktan geçiyor yahut da insan kendini anladığı oranda dünyaya ilişkin bir öngörü geliştiriyorsa, dünyayı anlamak da yüce düzeni anlamamanın bir basamağını oluşturuyor. Nedir yüce düzen? Yüce düzen, tasavvufi kozmolojinin temel kavramlarından biridir. Zaten *cosmos*, düzen demektir; birlik ve bütünlük fikrini ima eder. Kozmoloji de dünyanın bilimidir. Tasavvufi kozmolojide, Yaratıcı'nın yaratılan üzerine yansması, kendini değişik görünümünde, hatta sonsuz çeşitlilikte göstermesi söz konusudur. Buna göre, âlem, yani bu dünya ve içindeki bütün yaratılmışları ile çokluk âlemi, Mutlak Varlığın bir yansımasından ibarettir. Bir bakıma "yüce düzen", Varlığın isim ve sıfatlarıyla tecellisi ve dünyada koyduğu fizik ve biyolojik kanunlarıdır. Din dilinde bu anlama yakın olarak, sünnetullah ya da âdetullah gibi kavramlar kullanılmaktadır. Yüce düzen, hakikat bilgisine, mârifetullaha ulaşmakla mümkündür. Bir sûfi olan Yunus, hakikat bilgisine ulaşmaya çalışan "derviş" olarak, dünyayı anlamaya matuf gayretlerinde, esasen bu yüce düzenin gizemini çözmeye çalışmaktadır.

Ol dost bize gelmez ise ben dosta girüvarayın  
Çeküben cevr ü cefayı dostumun yüzün göreyin

Ser-mâyemüz bir can ıdı anı dahı aldı bu 'ışk  
Ne sermaye var ne dükkân bâzâra neye varayın

Kurulmuş dükkân u bâzâr dost içine girmiş gezer  
Günâhum çok gönlüm sizer ben dosta çok yalvarayın

Gönlüm eydür dost benümdür gözüm eydür dost benümdür  
Gönlüm eydür göze sabr it bir dem haberin vireyin



Hak nazar kılduğı cana bir göz ile bakmak gerek

Ana ki Hak nazar kıldı ben anı niçe yireyin

Tabduk eydür bu Yunus'a bu ışk Hakk'a irse gerek

Kamulardan ol yücedür ben ana niçe ireyin

(266)

## II. Bölüm: Ölüm



## Tasavvufî Kozmogoni, Devir ve İrfanî Ölüm

### Derviş ve ölüm

**M**olla Cami, tasavvuf kültürünün önemli eserlerinden biri olan *Nefehatü'l-Üns*'te Feridüttin Attar'ın hayatını derinden etkileyen ve değiştiren bir tecrübesini şöyle anlatır. Baba mesleği aktarlıkla iştigal etmekte olan Attar, bir gün dükkânında kendini işe güce kaptırmışken içeri bir derviş girer ve ondan sadaka ister. Zihni yoğunluk içerisinde olan Attar, dervişini fark etmez; çalışmasına devam eder. Derviş talebini birkaç defa yineler; ama onu duyan yoktur. Bunun üzerine derviş daha yüksek sesle: "Efendi, sen nasıl öleceksin?" der. Bunu duyan Attar: "Sen nasıl öleceksen, öyle!" diye cevap verir. Derviş: "Sen benim gibi ölebilir misin?" diye sorar. Attar: "gayet tabi" der. Bunun üzerine derviş elindeki keşkülü yere bırakır, başını onun üzerine kor ve oracıkta ölür. Cami'ye göre; bu hâdise, Attar'ı aktar dükkânından çıkartarak sûfî tecrübenin içine atmıştır.

Molla Cami, bu menkıbede her ne kadar dikkatlerimizi Attar'ın sûfilik yoluna girişine çekse de dervişin ölüme bu denli aşına olması da dikkate şayandır. Burada dervişin ölüme olan aşinalığının psikolojik açılımını tartışacak değiliz. Ancak içinden geldiği tasavvufî düşüncenin ölüm kavramına yüklediği anlamı, varlık ve ahlâk boyutunda tahlil edeceğiz.

## İrfanî ölüm

Burada öncelikle *irfanî ölüm* kavramına dikkat çekmek istiyorum. Bu kavramla, en genel anlamda, bir dindarlık biçimi ve felsefi ekol olarak nitelendirilmesi mümkün olan tasavvufi geleneğin, ölüm fenomenini ele alış biçimine atıfta bulunmaktadır. Bilindiği gibi, irfan kelimesi, *arefe* fiilinden türetilmiştir; bilme ve idrak anlamına gelir. Ancak bu bilme, ilmî bilgiden farklıdır; ilham edilmiş yakın derecesinde bilgi ve anlayıştır. Bu *bilme* ile beraber, geniş ölçüde *tanımadır*. Dolayısıyla irfanî (gnostic) bilgi, en önemli kaynağı ilham ve tefekkür olan bir tanıma sürecini ifade eder. Mamafih bu bilginin ana çatısını, *hads*, *sezgi* ve *tecrübe* ile elde edilen bilgi oluşturmaktadır. O yüzden sûfiler, irfan kelimesiyle, *ilm-i lediün* ve *ilm-i Rabbanî* gibi isimlerle anılan *tevhid ilm*ini kastetmektedirler. Şu halde irfanî ölüm, sonlu varlık olan insanın elindeki zaman hazinesinin ve gücünün tükenişini değil, bizatihi hayatın içerisinde ölüme dair bir bilgilenme sürecini ve bir bilinç halini ifade eder.

İrfanî ölüm, eskiden beri söylenegelen *ölmeden önce ölmek* deyimini karşılamak için kullanılmaktadır. Bir hadis tercümesi olan *ölmeden önce ölmek*, bir bilinç halini ifade etmekle birlikte, bizde kavramlaştırılmadığı için eski şiirimizde olduğu gibi alınmıştır. Tasavvufi literatürde *iradî ölüm* (*er-rücdü'l-ibtiharî*) olarak da adlandırılmaktadır. Ancak iradî ölüm, kişinin kendi iradesi ile tabii/fiziki ölümünü gerçekleştirmesi şeklinde de anlaşılabilir. Bu yüzden iradî ölüm, sûfinin bilinçlenme ve tanıma halini tam olarak ifade edemiyor. Son yıllarda bu anlamda kullanılan *riyazî ölüm* ifadesi de anlamı tam olarak vermiyor.<sup>9</sup> Çünkü ölüm ulaşılan bir noktadır. Oysa riyazî uygulamalar, her tarikin usul ve erkânına göre farklılıklar arz eden amelî uygulamalar ve bir hazırlanma

<sup>9</sup> Krş: İsmail Yakıt, "Ölüm ve Ölümsüzlük Felsefesi", *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, İstanbul, 1993, 92; Müslüm Ayhan, *Tasavvufî Düşüncede Ölüm*, Y. Lisans Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2002, 34.

sürecidir. Süreç sonuç olarak isimlendirilemez. Keza irfanî ölüm, *manevî ölüm* de değildir. Manevî ölüm, Kur'an'da cehalet ve gafletle eşdeğer anlamda kullanılır (En'am, 6/122). Oysa irfanî ölüm, kalbin marifet ve hakikatle neşvünemâ bulması; insanın ölüm gerçeğini kavrayıp içinde yaşadığı hayatın fâniliğini idrâk ederek ebedî hayat olarak tarif ve telmih edilen *ölüm sonrası bayata* hazırlanma bilincidir.

Bilindiği gibi, tasavvufun insanın tanımı, yaratılışı, Tanrı ve âlemlerle olan ilişkisi, bilgi ve ahlâkî problemleri gibi konulara ilişkin değerlendirmeleri ile varlık ve varlığın mahiyetine ilişkin düşüncelerinde öncelikle izah etmek durumunda kaldığı husus ölümdür. Tasavvuf, ölüm kavramını, varlık, bilgi ve ahlâk nokta-i nazarında tanımlarken ortaya koyduğu geleneğin izini süren kitlelerin ölüm karşısındaki tutumlarını, geliştirdiği *ölüm gerçeğini düşündürücü uygulamalarla* inşa eder.<sup>10</sup> Ölüm kaçınılmaz bir sonudur; ancak, bu gerçeği kabullenerek ona karşı bir kısım tutumlar geliştirmek, dahası bazı gnostik dinlerde olduğu gibi<sup>11</sup>, ölüme hazırlanmak gerekir. Bu hazırlanma bilinci, “neden?” ve “niçin?” gergefi ile işlenmiş insan zihnini arındırarak saf zihne ulaşmaya ve böylece bireyin kendi farkındalığına varmasını sağlayan bir eğitim süreci olarak da nitelendirilmektedir. Dolayısıyla irfanî ölüm, iç dünyasında yolculuk yaparak (seyr) ruhî aydınlanmayı gerçekleştirmek isteyen bireyin (sâlik), kendi gerçekliğini fark ederek hakikat ve marifet düzlemine ulaşmasıdır. Bu ölme biçimi zihnî

<sup>10</sup> Tasavvuf ve ölüm üzerine özet okuma için bkz: Mehmet Demirci, “Mutasavvıflara Göre Ölüm”, *İslâmî Araştırmalar*, 1/3 (Ocak-1987), 89-1004.

<sup>11</sup> Gnostik dinlerde ölüm düşüncesi dini umdelerdendir. Bu konuda bkz: Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, (Çev. Elif Baydar, Güneş Tokcan), İstanbul, 2002. Bu kitapta anlatılan ölüme hazırlık egzersizleri ve ruhî arınmaya dair tecrübelerin, bizdeki sûfi geleneğin uygulamalarına ne denli yakın olduğu görülmektedir. Bu yakınlık, gelenekçilerin ruhî öğretilerin aşkın birliği ve ezeli hikmet yaklaşımlarını doğrulayıcı mahiyette değerlendirilebilir.

kategorilerle alakalı olup bireyin düşünce ve algı kalıplarını belirli ölçüde etkilemesi söz konusudur.

### Tecelli, zaman ve ölüm

Ölümü anlamak için, hayata yüklenen anlamı bilmek lazım. Hayatı anlamak için de mana ve mazmunu ile insanı anlamak gerekiyor. Çünkü üzerinde konuştuğumuz ölüm, insanın ölümüdür. Ölüm fenomeni, kendi iradesi dışında insanın elindeki kuvvetin gitmesi olarak tanımlanırsa, eldeki kuvvet nedir? Bunun bilinmesi gerekir. Yahut ölüm hayatın zıddı ise, hayat nedir? Bizzat tecrübe ettiğimiz şey/ler mi? Eğer tecrübe ettiğimiz şey/ler ise bu tecrübe alanına nasıl doğduk? Şu halde doğum nedir? Benzeri sorular, bütün dinî ve felsefî ekollerin, insanın dünya serüveninde hayatın anlamına dair bir idrak geliştirmesi için sorageldikleri sorulardır. İslam kültürü içerisinde gelişen bir ilmî ve tecrübi disiplin olan tasavvufun da temel soruları bunlardır.<sup>12</sup>

Burada tasavvufun bu sorulara verdiği cevabı ayrıntılı bir şekilde ele alma imkânından yoksunuz; ancak bu hususta ileri sürülen bir iki tanıma işaret edebiliriz. Öncelikle, sûfinin nazarında her doğum, aslında bir ölümdür; her ölüm ise bir doğum.<sup>13</sup> Doğumu ölüm, ölümü, doğum olarak algılayan bu muhayyile, ölümü de hayat uykusundan uyanmak (Kehf 18/18) olarak tanımlar. Şu halde hayat, bir uykudur. Esasen bu yaklaşımın kaynağı: “İnsanlar uykudadırlar, öldükleri zaman uyanacaklardır.” anlamına ge-

<sup>12</sup> Tasavvuf bir irfanî (gnostik) bilgi ekolü olması hasebiyle, diğer İslâmî disiplinlerden farklı olarak, daha önceki gnostik geleneklerden yararlanmakta bir beis görmediği gibi, bu geleneklerin daha sonraki takipçilerini de etkilemiştir. Bu bakımdan sûfi tecrübenin, insana, hayata ve ölüme dair açıklamaları ile, benzerî rûhî egzersizleri birer dinî ritüel olarak gerçekleştiren gelenekler ile irfanî felsefî mirasın açıklamalarıyla örtüşebilir.

<sup>13</sup> Bu konuda bkz. Mevlana, *Mesnevî Tercümesi*, Terc. Şefik Can, I-II, İstanbul, 2002, 62-63, 236-237.

len bir meşhur hadistir. Bu hadis metninde geçen *menâm* kelimesi, uyku anlamına geldiği gibi, rüya (dream) anlamına da gelir. Dolayısıyla hayat, yorumlanması gereken bir rüyadır. Buradan çıkan sonuç şudur: İnsan, uyuyan varlık; hayat ise, uykudur. Uyuyan varlığın yapıp ettikleri, ölümlerle sonuçlanan bir rüyadan ibarettir. Peki, insanın elindeki yegâne sermaye olan ömür nedir? Ömür, Mevlana'nın ifadesiyle: "Bazen dağlara tırmanarak, bazen denizleri geçerek ve bazen de ovaları aşarak bu toprak âleminde geçip gitmeye"<sup>14</sup> mahkûm olan şeydir. Ömür, bir endişedir. Bu endişenin kaynağı, varlığın hakikatine vâkıf olamamaktan, anlayışımızın kıtlığından ve düşüncelerimizin noksanlığından kaynaklanan vehimdir. İşte irfanî ölüm, bu anlamda bir bilgilenme ve aydınlanma sürecini ifade eder. Gönül aynasındaki tozları arındırarak, anlamayı ve hadiselerle hayat veren gerçek faili tanımayı sağlar.

Gerçek faili tanıma düşüncesi, bizi sûfinin varlık anlayışına götürüyor. Sûfi ontoloji, varlığın teklîğine müstenit bir anlayışa sahiptir; düalist değildir. Bu varlık, zaman ve mekândan münezeh olan, mutlak kemal ve mutlak cemal sahibi olan Allah'tır. Birer görece (mümkün) varlık olan bu mükevvenat âlemi ve mevcudat, Mutlak Varlığın (zorunlu varlık) kemal ve cemalini temaşa etmek için bir süreliğine varlık üflediği şeylerdir.<sup>15</sup> Bu varlık üfleme, yani tasavvufî kozmogoni, kısmen sudûrcu yaratılış modelini hatırlatır.<sup>16</sup> Sûfi, bu düşüncüyü *tecelli* kavramıyla ifade eder. Tecelli, kelime olarak, aşikâr olmak, açığa çıkmak, görünmek ve

<sup>14</sup> Mevlana, age, 52.

<sup>15</sup> Tasavvufî düşüncede varlık konusuna ilişkin ayrıntılı olarak bkz: Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibü'l-Vücûd), Doktora Tezi, M.Ü. Sos. Bil. Ens., İstanbul, 1995.

<sup>16</sup> Biz burada konuyu bağlamından koparma endişesiyle sudurcu yaratılış ve tasavvufî kozmogoni arasındaki benzerlik ve farklılıkları tahlil etmiyoruz. Ancak konuyla ilgili, en azından sudûrcu yaklaşım için kısa bir okuma isteyenler ve ayrıntılı kaynaklara inmek isteyenler için bkz: Şahin Efil, İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri, İstanbul, 2002.



zuhur etmek gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise, genel olarak iki anlamda kullanılmaktadır; ilkin marifet mertebesine ulaşan kişinin kalbinde zuhur eden nurlar için, ikinci olarak da varoluşu ifade etmek için kullanılır. Bu ikinci anlam, mümkün varlıkların bağımsız birer vücut sahibi olmadıkları, her şeyin Allah'ın isim ve sıfatlarının birer tecellisinden ibaret olduğunu ifade eder.<sup>17</sup> Mafih insan ve içinde yaşadığı bu dünya hayatı birer tecelliden ibarettir.<sup>18</sup>

Gerçek failin tecellisi, nihayetsiz bir şekilde devr ederek devam etmektedir. Mümkün varlık olan bu mükevvenat âlemi, tecellinin vukuu halinde mevcut, yani var oluyor; hemen aslına dönmesiyle de fani olurlar. Bu demektir ki; âlem tecelli ile var, kendiliği ile yoktur. Bu konuda Mevlana'nın yaklaşımı şudur: "Ömür, ırmak gibi yeniden yeniye gelir gelir akar gider, yenisi gelir. Fakat biz bu akışı kesintisiz görürüz."<sup>19</sup> Bunu ateş metaforuyla da izah eder; ucu yanmakta olan bir sopanın hızlı bir şekilde sağa sola oynatılması halinde, onu uzaktan görenler, kesilmeyen bir ateş çizgisinin varlığına vehmederler. Oysa hakikatte böyle bir ateş çizgisi yoktur. Ömür ırmağı da hızlı bir şekilde akar; ama biz onu orada öylece duruyormuş gibi sanırız. Yüce Yaraticının yeniden yeniye ve hızlı tecellisi, ömrü böyle uzun ve daimi gösteriyor.

Doğumun ölüm, ölümün de doğum olarak algılanmasının sebebi bu varlık ve var oluş (tecelli) anlayışıdır. Metafizik ve fizik düzlemde oluşun sürekliliğe, doğum ve ölüm çemberinin an be an döndüğüne işaret eder. Ancak bu geliş ve gidiş, birer tekrardan

<sup>17</sup> İbnü'l-Arabî de hakikî varlığın birliği düşüncesini, başkasının var etmesine bağlı olarak var olan mümkün varlığın gerçek anlamda var olamayacağı fikrinden yola çıkarak izah eder. Bkz: Mahmut Erol Kılıç, *Mubyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, Doktora Tezi, M. Ü. Sos. Bil. Enst., İstanbul, 1995, 120.

<sup>18</sup> Bu anlamda tecelli kelimesinin mahiyetine ilişkin olarak bkz: Bilal Kemikli, *Sun'ullâh-ı Gaybî Divânı*, İstanbul, 2000, 170-173.

<sup>19</sup> Mevlana, age, 91.

ibaret değildir; tecellide tekerrür yoktur. Bir sonraki görünen bir öncekinin aynı değil, bir benzeridir.

Şimdi bu varlık anlayışı, sūfinin hem “ben” olarak, hem de içinde yaşadığı hayat ve âlem olarak her an yenilediğini ve verili bir dünyaya ait olduğunu anlamasını sağlıyor. Bu yenilenme devam ederken göreceli varlığının yokluğa mahkûm olduğunun farkına varıyor. Bununla da kalmıyor ona, *zaman problemine* dönük bir fikir de veriyor. Zira Mevlana'nın ırnak ve ateş metaforlarıyla anlattığı varoluş süreci, aslında zamanın izafiliğini de işaret eder.

Sūfi için üç aşamalı zaman vardır; geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman.<sup>20</sup> Tecelli her an yenilenen bir hayat ise geçmiş zaman, zihni bir yanılısamadan ibarettir. Gelecek olan tecelliler ise ufuktaki bir beklentidir. İçinde bulunulan zaman da durmaz, sürekli değişir. Zamanın hakikati, bölünemeyecek kadar küçük olan, boyuna yenilenen, ancak yenilenmeyi bizim hemen fark edemediğimiz *andır*. Demek ki, bizler sonlu varlıklarız; hücrelerimiz ve dokularımız da sonlu; beden hücrelerimiz ölüyor; beynimizdeki sinir hücreleri bozuluyor; iç dünyamıza bağlı olarak beden dilimiz her an değişiyor. Akan zaman ırnağında sahip olduğumuz tek şey var; o da, zamanın hakikati olan an'dır.

Zaman ve değişken olan hayat üzerine düşünmek bizi, Yunus'un “bir ben vardır bende benden içeri” mısrasında ifade ettiği *içimizdeki ben'e* götürür.<sup>21</sup> İçimizdeki ben'i, Mevlana *ölümsüzlük özü* olarak isimlendiriyor. O, insanın iki tarafına işaret eder; ölümsüz

<sup>20</sup> Biz burada sūfinin zaman telakkisini varlık ve bilgi açısından ayrıntılı bir şekilde ele almaktan yoksunuz. Esasen sadece zaman telakkisinden yola çıkılarak da ölüm düşüncesine dair tahliller yapılabilir. Çünkü ölüm, ecel denilen verili zamanın tükenmesidir. Sūfilerin zamana yaklaşımına dair bir ön okuma için bkz: Osman Nuri Küçük, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı”, *Tasavvuf*, 2(9), Temmuz-Aralık, 2002, 225-233.

<sup>21</sup> Yunus'un zamanı varlık ve varoluş açısından ele almasına dair bkz: Mehmet Kaplan, “Yunus Emre'ye Göre Zaman, Hayat ve Varoluşun Anlamı”, Yunus Emre Sempozyumu: Bildiriler, M. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 1992, 109-124.

ve ölümlü taraf. İnsanın özünde, için içinde, ölümsüz tarafı vardır. Oysa vehimleri, endişeleri ve kaygılarıyla da ölümlüdür. Hakiki anlamda dirilik, insanın kendinde bulunan ölümsüze bağlanması ve onu ortaya çıkarmasıdır. Yoksa an be an ölen ve dirilen arzu ve isteklere teslim olmak, dirilik değil, manevi anlamda ölümdür.<sup>22</sup> Mevlana'nın ölümsüze bağlanma düşüncesi, insanın kendi içine yönelerek özünü keşfetmesi hadisesi, iç murakabedir. Böylece alışkanlıklarının ürünü olan insan, alıştıklarının dışındakilerin de farkına varacaktır. İrfânî ölüm, alıştığımız davranış ve tutumların dışında, daha başka davranış ve tutum örneklerinin olduğunun farkına varmamızı sağlıyor. Bunun tasavvufi terminolojideki karşılığı terktir. Terk düşüncesiyle hayat daha dinamik ve daha üretken bir mahiyet kazanmış oluyor. Yunus'un "*ber dem yeni doğartız, bizden kim usanası*" dediği an be an devam eden doğuş, işte bu terk bilincini ifade ediyor.

### Fenadan fakra ölüm

Kısaca işâret edildiği gibi, tecellî ve zaman boyutuyla bir varlık bilinci kazandırmayı amaçlayan sûfî öğretisi, ölümün kaçınılmaz bir son olmakla birlikte, insanın idrâkîni ve irfânîni geliştiren bir fenomen olduğuna dikkat çekiyor. Bu yaklaşım bize İbn-i Sina'nın bir insan tanımını hatırlatıyor; insan, *yaşayan (bây)*, *idrâk eden (nâtık)* ve *ölen (mâit)* varlıktır.<sup>23</sup> Ancak hayatın esasında bir rüyadan ibaret olduğu düşüncesi, daha iyi ve daha anlamlı rüya görmenin ahlâkî zeminini de oluşturmayı amaçlıyor. Diğer bir ifade ile ölüm, bireyi sadece varlık bilincine ulaştırmayı sağlamıyor; onu ahlâkî açıdan da tahkim ediyor.

Tecelli ile yeryüzü serüveni başlatan insanın -ki sûfî muhakikler bunu *devriye-i ferşiyeye*, *kavs-i nuzul* ve *mebde'* gibi nazariye

<sup>22</sup> Mevlana, age, 110.

<sup>23</sup> İbn. Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, Haz. M. Hazmi Tura, İstanbul, 1942, 10.

ve kavramlarla izah ediyorlar- gerçek anlamda insan olabilmesi için durmaksızın devam eden tecellilerin farkında olarak, amelî ve ahlâkî bir kısım uygulamalar ve düşünce egzersizleriyle idrakini açması gerekiyor. Bu amelî ve ahlâkî uygulamalar, genel olarak riyazet kavramıyla ifade edilir. Riyazet, nefsi tezkiye ederek sınırlamak ve böylece ruhun aydınlığını ortaya çıkarmaktır. Riyazet amaç değil, bir vasıta ve bir sürecin adıdır. Bundaki amaç, Mevlana'nın içimizdeki ölümsüzlük olarak tanımladığı öze ulaşmaktır. Bu içteki yolculuk, *devriye-i arşîyye*, *kavs-i uruc* ve *me'ad* gibi kavramlarla ifade edilen, dairenin mütemmim parçasıdır. Dairenin bir parçasını oluşturarak hayatın içine doğan insan, öbür parçasını tamamlayarak iç evreninde gerçek vücuda ulaşmış oluyor. Bu ulaşma hali, *can miracı*dır. Demek ki irfanî ölüm, canın, ruhun yükselme bilincidir.

İçer doğru yolculuk, esasen insanın kendini tanıma ve keşfetme sürecidir. Bu tanıma ve keşif süreci, tasavvufî kaynaklarda bir *mücâbede* (savaş) olarak nitelendirilir. Bu mücâhedenin geçtiği meydan insanın iç evrenidir; o, arzuları, istekleri, kaygıları ve endişeleri ile savaşıyor. Bu savaşçının tek bir amacı vardır, davranışına ve tutumlarına, erdemli ahlâkî donanımların yön vermesi ve iç evrenini irfanî bilginin aydınlığına teslim ederek varlık bilincine ulaşmak. Yunus Emre, *Risâletü'n-Nushbiyye*'de insanın iç savaşını bütün ayrıntılarıyla tasvir eder; sonuçta ahlâkî açıdan olgunlaşan ve hakiki bilgi ile aydınlanan insan, kendi mahiyetini tanımış olur. Bu aydınlanma neticesinde benliğinden soyutlanarak (fena) öze ulaşır.

Öz, mitolojik anlatımıyla Sîmurg olmak ve Zümrüd-i Anka'ya ulaşmaktır. Öze ulaşmanın ön koşulu, mücâhede neticesinde *fena* kavramıyla ifade edilen, ben'in öldürülmesidir. Mevlana bu konuyu *Fihî Mâ Fih*'de ele alır ve "Hakk'ın huzuruna *iki* ve *ene* tabirlerinin sığmayacağını", bunun için *ene*'nin yani *ben*'in

öldürülmesi gerektiğine işaret eder.<sup>24</sup> Ben'in yokluğu, her şeyde O'nun tecelli ettiği farkına varmaktır. İşte bu *bakikattir*.<sup>25</sup> Hakikatle ilâhî bir nefha olan insanî ruh ortaya çıkmış, marifeti elde etmeye mani olan perdeler ortadan kalkmış olur. Böylece insan kendi fitriliğine kavuşur. Bu kavuşma hali, *fark* kavramıyla ifade edilir. Fark, varlıkta yokluğu, yoklukta varlığı bir görme bilincidir. Endişe ve kaygıdan azade olarak, hayatı zıtlıklar içinde yekâheng algılamak, hakiki anlamda doyuma ve huzura kavuşma halidir. Ayrılmış gibi gözükken ölümün, aynı zamanda bir kavuşma olduğu fikri burada kendini ele veriyor. Demek ki, irfanî ölüm, ruh ve madde düalizmini, ruhu özgürlüğüne kavuşturarak teke dönüştürmek; zıtları birleştirmek; kesreti vahdete dönüştürmek; nefsi arındırıcı bir kısım uygulamalarla ruhî dinginliği ve huzuru yakalama bilincidir.

### Sıla özlemi: Rabîta-ı mevt

Sûfî ne ölümperesttir (nekrofiklia), ne de ölüme düşmandır; ancak o, her canlının ölümü tadacağı (Ankebut, 29/57) farkındadır.<sup>26</sup> Hepimiz bu gerçeği biliyoruz; fakat günlük endişe ve çabalar ölüm gerçeğini zihnen ötelememize sebep oluyor. Oysa hayatın telkin ettiği bu uykuya (gaflet) karşı uyanık kalmaya çalışan sûfî, ölüm kavramı üzerinde yoğunlaşarak zihnî ve kalbî dinamizmini diri tutuyor.

Bu yüzden sûfî öğretisi hem ölüme çokça vurgu yapar hem de gündelik uygulamalarında ölümü düşünme seansı önerir. Sûfiler buna *rabîta-ı mevt* diyorlar. Rabîta-ı mevt, insanın tabii ölümü-

<sup>24</sup> Mevlana, 25-26.

<sup>25</sup> Gaybî, kişinin kendi kendisini bilmesi halinde hakikatin ona mirâc olacağına işaret eder bkz: Bilal Kemikli, 201.

<sup>26</sup> Belki sûfinin ölüm karşısındaki tutumunu, ölümü kabullenme olarak algılayabiliriz. Zaten dinî duygu ve inançlar da bu kabullenme için uygun bir zemin oluşturulmuş oluyor. Bkz. Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, İstanbul, 2000, 265-267.

nü düşünmesi halidir. İnsan, ne zaman, nerede ve nasıl öleceğini bilemez. Ölüm gerçeği ile her an, her yerde ve her şekilde karşılaşmak mukadderdir. Sûfi günlük uygulamaları içerisinde tekrar edegeldiği kendi ölümünü düşünme egzersizleri ile hem muhtemel bir zaman dâhilinde kapısını çalacak olan ölüm gerçeği ile ansızın yüzleşmemiş olacak, hem de bu bilinçle gündelik hayatını tanzim edecektir. Bu bakımdan ölümü düşünme egzersizi, irfanî ölümün bir çeşididir.

Rabita-ı mevt, farklı disiplinler açısından ele alınması gereken bir konudur. Burada onu irfanî ölüm içerisinde değerlendirerek, tabii ölüme geçiş sürecinde bir köprü olduğuna işaret etmekle iktifa ediyoruz. Mamefih onlar tabii ölümü de asla dönüş (Bakara, 2/156) olarak nitelendirirler. Bu bakımdan irfanî ölümle derunî anlamda fitratına ulaşmış olan insan, tabii ölümle de gerçek anlamda aslına kavuşmuş oluyor.



## İçimizdeki Savaş ve Risâletü'n-Nüşhiyye

### Taraf olmak

Yunus Emre, *Risâletü'n-Nüşhiyye*'de şu soruyu soruyor: “İmdi bilgil ki, kangı bölükdensin?” Bölük kelimesi o dönemlerde, saç bölüğü, saç örgüsü, parça ve kısım gibi anlamlarda kullanılıyor. Zamanla bölük kelimesinin anlamı biraz daha genişlemiş, pay, hisse, fırka, takım, taife ve zümre anlamlarına da kullanılır olmuştur. Ayrıca askerî bir tabir olarak da temel askerî birlik anlamını kazanmıştır. Bir dönem bölük komutanı anlamında bölükbaşı tabiri de yaygınlaşmıştır. Yunus'un sorusuna dönersek: “Kangı bölüktensin?” derken, ilk anda, insanları yapıp ettikleri, inançları ve zihniyet yapıları itibariyle tasnif eden taraf göze çarpar. Nitekim koca şair, varlığın hammaddesi olan dört unsura verdiği anlamlarla insanın içinde cereyan eden bir savaştan söz eder. Bu soruyu da söz konusu savaşta kişinin öncelikle tarafını belirlemesine vurgu yaparak sorar. Sonra da cevabı bizzat kendisi verir: “Kangısının sözün dutarsan anun bölüğindensin.”

Yunus, insanın sözünü dinlediği, sohbetinde bulunduğu, kültürel olarak aidiyet hissettiği ve hizmetinde bulunduğu tarafın bir üyesi olduğuna dikkatlerimizi çekiyor. Konuşan, dinleyen, gören, düşünen, seven-sevilen, nefret eden/edilen, üzülen-üzlen, sevinen-sevindiren, âşık olan, âşık olunan, terk eden/edilen, etki-



lenen-etkileyen bir varlık olan insanın taraf olması kaçınılmazdır. Bazen bu taraf olmak, tarafsızlık şeklinde tezahür eder. Dolayısıyla insanın mutlak tarafsızlığından söz etmek muhaldir. Bir yerde taraf var ise, bu taraflar arası ilişki, ya tesâmüh ve barışla sağlanır yahut da mücadele ve savaşıla. *Risâletü'n-Nusbiyye*'ye bir arada yaşama yahut çatışma tezi sunan bir eser değildir. Onu insana doğru tarafta yer alma bilinci kazandıran bir tez olarak değerlendirmek mümkündür.

Pek çok kimse, yetmiş iki milleti bir gören bir hoşgörü abidesi olan Yunus'u, taraf gibi siyasî ve stratejik bir kavramla ilişkilendirmemi yadırgayacaklardır. Olabilir. Şurası bilinmelidir ki, Yunus'un hoşgörüsü, hemen ben oldum, kemale erdim, yetmiş iki milleti bir görüyorum sathi yaklaşımından çok yücedir. Çünkü bu bir duyustur ve bu duyuya ulaşmak için, kırk yıl Taptuk kapısına doğru odun taşımak gerekir. Belki bir menkıbedir; ama Yunus: "Bu kapıdan eğri odun girmez!" derken Tabduk'un temsil ettiği tarafta yerini almıştır. Bir taraf olup mücadele etmeden, yorulmadan, çaba sarf etmeden, çatışmadan sahil-i selamete ulaşım tarafsızlar tarafına geçmek mümkün gözüküyor. Bu bakımdan *Risâletü'n-Nusbiyye*'yi savaş edebiyatımızın başyapıtı olarak göstermek mümkündür.

### İçimizdeki savaş

Pek çoğumuz, içimizde cereyan eden savaştan haberdar değiliz. Bu sebepten olsa gerek, hep dışarıdaki savaşlarla meşgulüz. Belki içimizdeki savaşın farkına varsak, içimizdeki savaşı barışa dönüştürerek kendimiz olacağız. Bu çabanın verdiği yorgunluk dolayısıyla veya kazanılan tecrübeler sebebiyle, savaşın tahribatlarını, alıp götürdüklerini ve kazandırdıklarını görerek, sosyal ve siyasî ilişkilerimizi ona göre tanzim edecek ve insanlık tarihini salt savaşlar tarihi haline dönüştürmeyeceğiz. Ne var ki, dünya tarihi, hep öteki tarafı imhaya dayalı bir savaşlar tarihidir.

Bu tarihsel miras üzerine kurulu şiir ve edebiyat da ister istemez savaşla varolacaktır. Bu taraftan bakan o savaşın kahramanlık tarafını destansı bir üslupla yazacak, öte taraftan bakan ise, ihanetleri ve hezimetleri dile getirecektir. Söylenen her şiir ya ağıt olacak ya da kahramanlık türküsü.

Bu bakımdan Türk edebiyatı çok zengin bir geleneğe sahiptir. Günümüzde yazılan tarihî romanları, hikâyeleri ve sözlü tarih derlemelerini bir kenara bırakalım, destanlar, gazavatnameler, fetihnameler, zafernameler, cenknameler, hamzanameler gibi savaşları ve kahramanlıkları konu edinen müstakil eserlerin yanında, zafer sonrası sunulan kasideler, kayıplar için kaleme alınan mersiyeler, yakılan ağıtlar ve söylenen türküler... Anlatılagelen gazi ve şehit menkıbeleri... Bütün bunlar, sadece birer edebî ve estetik ürün değil, aynı zamanda bir tarihin de inşasıdır ve bizim savaş-barış ekseninde gelişen başka bir edebi geleneğimiz daha var; bunu çoğu kez göz ardı ediyoruz. Hangi gelenekten söz ediyorum? Bu gelenek, içlerinde cereyan eden savaşın farkında olanların oluşturduğu edebiyattır. Bu edebiyat, dikkati, ötekine, orada dışarıda duran yahut tarihin bir döneminden kalan düşmana teksif etmiyor. Aksine insanın kendinde başlayıp, yine kendinde bitiyor.

Bu savaşın tek bir sonucu var: Kişinin kendi farkındalığına ulaşması... Bu öyle çok kolay ulaşılan bir sonuç değildir. Nitekim iç savaş, dışarıda cereyan eden savaştan daha zordur. Her şeyden önce savaşın bütün tarafları senin içinde dürülmüş durumda. Dışarıdan telkin sadedinde sadece lojistik destek alabilirsin. Bu yüzden iç savaş, cihad-ı kebirdir. Bu savaşı kazananlar, içerde sağladıkları barışa paralel olarak, dışarıdaki barışı da tesis edeceklerdir. İşte yetmiş iki milleti bir görmek, insanı bağışlayabilmek, sevebilmek, yardım sever olabilmek, insanı olduğu gibi kabul edebilmek gibi yüce insanî değerler buradan sonra başlıyor.

İç savaş, insanı insan olma bilincine çıkarıyor. İçteki hurafelerle örülü kesin inançlar, tutucu, dar düşünceleri ve kaygıları üreten fabrikalar teker teker yıkılıyor, taklit tahkike dönüşüyor, sıradan ve eğreti duran bilgi aynelyakin hale geliyor ve bütün bu tecrübelerle insan yeniden içini mamur hale getiriyor. Evvela içimizde kurmalıyız, muhteşem konakları. İçimizde hayat vermeliyiz, solmayan gül bahçelerine. İçimizde akmalı ırmaklar. İçimizde serinlemeliyiz. Velhasıl içimizde hayat bulmalıyız. Erişilen bu hayatı, tadılan bu serinliği, duyulan bu ırmağın sesini, açan rengârenk çiçekleri ve kurulan köşkleri çıkarmak buradan sonra başlamalı, dışı inşa, bitmeyen barış ve buluşmalar... İçten başlayan imar, dışı doğru taşıyor.

İç savaş, baştan sona muhteşemdir; insana, insanlık katar. Bu yüzden bu savaşın edebiyatı da güzeldir; okuyan, duyan herkesi tatlı bir meltem gibi kuşatır. Tasannusuz ve tasallufsüzdür. *Risâletü'n-Nüşbiyye* bu edebiyatın şaheserlerinden biridir.

### Yunus'a dönmek

*Risâletü'n-Nüşbiyye*, Yunus Emre'nin düşünce dünyasını ele veren en önemli eserdir. İnsanın yaratılmasını anlatarak söze başlayan şair, yaratılışın temel unsuru olan (anasır-ı erba') toprak, su, hava ve ateşin, insanın sadece beden yönünü ifade etmediğinden ve bunların her birinden insana geçen bazı sıfatlardan söz eder. Her bir unsurdan dörder sıfat insana geçmiştir. Toprakla ve su ile dörder iyi sıfat insana geçerken, yel (hava) ve od (ateş) ile dörder kötü sıfat geçmiştir. Herhangi bir insanda mutlaka olması gereken bu on altı sıfatın, sabır, iyi huy, tevekkül, mekremet (cömertlik), safa, sehâ, lutf ve visal olmak üzere sekiz tanedir. Kötü sıfatlar da kizb, riya, tizlik, nefes, şehvet, kibir, tama ve haset olmak üzere sekiz tanedir. Daha sonra, bedene can ile gelen izzet, vahdet, hayâ ve âdâb-ı hâlden müteşekkil dört sıfattan daha bahseder. Böylece insan, yirmi sıfatla doğmuş olur.

Şaire göre, beden nefsi, cân ise, rûhî sıfatların kaynağıdır. İnsanlık, vücut iklimi içerisinde bu sıfatları dengelemekle ortaya çıkar. Ahlak bu temel dengeyi öğreten bir disiplindir. Bu dengeyi sağlamak, akıl ve iman sayesinde mümkündür. Üç akıldan ve üç manadan söz eder Yunus. Üç akıl, dünya düzenini öğreten *akl-ı maaş*, âhîret ahvalini bildiren *akl-ı ma'âd* ve Allah'ın marifetini bildiren *akl-ı küldür*. İman ise, akılda yerli olan *ilme'l-yakin* iman, gönülden yerli olan *ayne'l-yakin* iman ve canda yerli olan *hakke'l-yakin* olan imandır. Ahlâk tekâmül hakkal yakın imana ulaşmaktır. Diğer bir deyişle akl-ı kül ile idrak edip güzel sıfatlarla donanmaktır. Bu ise hemen elde edilen bir sonuç değildir.

İnsanın ve bütün mükevvenatın oluşmasına kaynaklık eden dört unsurdan her biri dört sıfattan zuhur eder. Toprak, nur sıfatından, su, hayat sıfatından; yel, heybet sıfatından ve od hışım sıfatından tecelli etmiştir. Bu sebepten toprak ve suyun yeri Uçmak (Cennet)'tir. Od ve yelin yeri ise Tamu (Cehennem)'dir. Od ve yel ile vücut iklimine dokuz kişi gelmiştir. Bunlar binbaşısıdır ve her birinin biner askeri vardır. Dolayısıyla insanın içinde onun temel değerlerinden uzaklaşıp sefih bir hayatı yaşamasını arzulayan dokuz bin asker vardır. Öte yandan toprak ve su ile on üç kişi gelmiştir; bunlar da binbaşısıdır ve her birinin bin eri olmak üzere toplam on üç bin askere sahiptirler. Bu on üç bin asker, bin başarılarının komutasında insanın manevî değerlerine bağlı, sıfatlarını dengelemiş, ruhen dingin yaşayıp cennete gitmesini sağlayan kuvvetlerdir. İşte içimizdeki savaş bu iki taraf arasında cereyan etmektedir.

Tamamen alegorik bir üslupla kaleme alınan eserde, insanın içinde bulunan iki ülkeden söz edilir. Bu ülkelerden birisi nefis ülkesi, ötekinin ise gönül ülkesidir. Bu iki ülkenin iki sultanı vardır, biri rahmanî, ötekisi ise şeytanîdir. Yunus: "İmdi bil ki hangi bölüktensin?" derken, bu iki zümre içerisinde tarafını belirlemesi-

ni ister. Ona göre, insanı iyi ve kötü bir yöne sevk eden ana amil sevgidir. “Neyi sever isen imanın oldur/Niçe sevmeyesin sultanın oldur.”

Hakiki sevgi, insanın rahmanî tarafta yer almasını ister. Bunun ortaya çıkmasını sağlayan ise akıldır. Gönül mülkünün sultanı olan ruh, bu savaşa aklın danışmanlığında çıkar ve onun yardımcılarıyla zafer kazanır. Çünkü nefis ülkesinin şeytanî güçleri, her türlü entrikayı kolayca düzdüklerinden insanı yanıltabilir; şer olanı hayır gibi gösterebilir. Akıl, insanı hilelerden koruyor. İçteki savaş böylece başlıyor, nefis ülkesinin öncü kuvveti olan kibirle savaşıyor, sonra sırayla buşu (öfke), buhl (cimrilik) ve hasetle savaşıyor, sabır ve metanetin destekleriyle nefis ülkesinin son kuvvetleri olan gıybet ve bühtanla (iftira) karşılaşarak zafere ulaşılmış oluyor. Tabi zafere kolay ulaşılmıyor... Her biri birer destan olarak anlatılan bu seferler boyunca karşılaşılan özel durumlar ve tuzaklar birer birer ortaya konuluyor.

### Mumu yakmak

İçimizdeki savaş, gönül ülkesinin aydınlığını bütün bir vücut iklimine hâkim kılmaktır. Aydınlık, doğruluktur; insanın özüyle sözüyle dosdoğru olması. Doğru olmak, öncelikle içimizdeki kırılmaları düzeltmemizle mümkün oluyor. İçi eğri olanın dışı ne kadar doğru olur? İçteki bu savaş, bizi içimizden doğrultuyor. Bu yüzden koca şair: “Doğru olanda yavuz iş olmaz!” diyor.

Toğurluk hilatin ol vakt giyesin

Has u âm harciye toğru diyesin

Toğurluk göstere göz bakışına

Ki senden cümle yavuz iş taşına

Çırağı yakıcağ karanu kaçır

Özi göyner bize nur babın açar

## Ö L Ü M

Karanlığı kaçırmak, aydınlanmak, doğruluğu içimizde hâkim kılmak için mücadele etmemizle mümkündür. Bu sebepten bizim kavgamız da uzlaşmamız da, *Risâletü'n-Nushriyye*'den öğrendiğimiz kadarıyla, önce kendimizledir.



### III. Bölüm: Muhit





## Emir Sultan ve Edebî Muhiti

### Bir gezgin derviş

A sıl adı Şemseddin Muhammed olan Emir Sultan, seyyid olduğu için Emir, çömlekçilik yaparak geçimini sağladığı için de Külâl ünvanıyla anılan Buharalı, tanınmış sûfilerden Seyyid Ali'nin oğludur. Tasavvuf tarihi içerisinde Emir Külâl unvanıyla anılan bir başka sûfi daha vardır; Bahâeddin Nakşibend'in müşşidi Emir Külâl. Aynı unvanı taşıyan bu iki şahsiyeti birbiriyle karıştırmamak gerekir. Emir Sultan tarihi tam olarak tespit edilemese de dönemi içerisinde ilim, kültür ve sanat merkezi olan Buhâra'da sûfi bir aile içinde doğmuştur. Menkıbenamelerde verilen silsileye göre, soyu yedinci imam Musa Kazım'ın oğlu İbrahim'in soyundan gelmektedir. Bu itibarla sadece tasavvufî anlamda değil, temel İslâmî ilimler açısından da zengin imkânlar sunan bir aile ortamında yetiştiği söylenebilir. Dolayısıyla, ilim ve irfan şehrinde döneminin seçkin âlimlerinin ve sûfilerinin meclisinde bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

Şemseddin Muhammed, ilim ve irfan yolunda genç bir çömlekçi olarak hayatını idame ettirirken genç yaşta babasını kaybetmiştir. Bu hadise onun hayatında önemli bir dönüm noktasıdır. Ölüm düşüncesinin insanı derinden saran ve onu daha kalıcı konular etrafında düşünmeye sevk eden bir yönü vardır. Molla Camii'nin *Nefehatü'l-Üns*'te verdiği bilgiye göre, babasının attar

dükkânında ticaretle meşgul olan Feridüddîn-i Attar'ın irfanî yola yönelmesi de bir ölüm hadisesi neticesidir. Baba mesleği attarlıkla iştigal etmekte olan Feridüddîn, bir gün dükkânında kendini işe güce kaptırırken, bir derviş içeri girer ve ondan sadaka ister. Attar, dervişi fark etmez; çalışmasına devam eder. Derviş talebini birkaç defa yineler; ama onu duyan yoktur. Bunun üzerine derviş daha yüksek sesle: "Efendi, sen nasıl öleceksin?" der. Bunu duyan Attar, "Sen nasıl öleceksen, öyle!" diye cevap verir. Derviş, "Sen benim gibi ölebilir misin?" diye sorar. Attar, "gayet tabî" der. Bunun üzerine derviş elindeki keşkülü yere bırakır, başını onun üzerine kor ve oracıkta ölür. Câmî'ye göre; bu hâdise, Attar'ı dükkândan çıkartarak sûfî tecrübenin içine atmıştır.<sup>27</sup> Şemseddin Mehmet de babasının ölümünden sonra, Seyyid Usûl, Seyyid Nâsır, Seyid Ni'metullah ve Baba Zâkir gibi dostlarını yanına alarak, hacca gitme arzusuyla, muhtemelen babasından kalan çömlekçi dükkanından çıkmış ve doğup büyüdüğü ata yurdundan ayrılmıştır.

Bu yolculuğa bir rüya sebep olmuştur. Genç çömlekçi rüyasında babasını görmüş, babası ona Medine'yi ziyaret etmesini söylemiştir. Bir rüyayla başlayan yolculuk, aynı zamanda Şemseddin Muhammed'in ruhanî yolculuğu anlamına da gelir. Nitekim haklarında ayrıntılı bilgiye sahip olamadığımız yol arkadaşlarının, babası Emir Külâl'in muhitinden olduklarında kuşku bulunmamaktadır. Her ne kadar bir rüya sebebiyle başlandı dense de, belki bu hac yolculuğu, yol arkadaşları tarafından bu gencin irfanî seyrini gerçekleştirmek için düşünülmüştür. Çünkü bu yolculukla alakalı olarak, mesela Mevlâna'nın babası Sultânü'l-Ulema'nın yolculuğunda olduğu gibi, siyasî ve sosyal sebepler zikredilmez.

<sup>27</sup> Sufî ve ölüm ilişkisine dair kısa bir okuma için bkz: Bilal Kemikli, "Tasavvufî Kozmogoni, Devir ve İrfanî Ölüm", *Dergah Edebiyat Sanat Kültür Dergisi*, XVI (184), Haziran 2005, 18-20.

Dolayısıyla buradaki maksat hem hac ibadetini ifa, hem Emîr Kü-lâl'in rüyâda söylediği emri yerine getirme ve hem de onun emaneti olan Şemseddin Muhammed'in ruhanî tekâmülü olmalıdır. Yolculuk, bilhassa hac yolculuğu, keşfi bilginin yollarının açılmasına, meşakkatlere sabrederek irâdenin güçlenmesine ve tecrübe kazanmaya, uğranılan konak yerlerindeki yüce zatların ziyaretiyle ilmî ve irfanî mirasın tahsiline imkan vermesi hasebiyle tasavvufî hayat içerisinde rûhânî aydınlanma için başvurulmuş bir yöntemdir. Bu yönetime başvurulmuş, hac farızası eda edilirken kemale ulaşmak da amaçlanmıştır. Hac mevsiminden sonra, birkaç yıl Medine'de kalmış, bilahare Bağdat, Karaman, Niğde ve Kütahya yoluyla Bursa'ya ulaşmıştır.

Menâkıbnamelerde onun Bursa'ya gelmesiyle ilgili Medine'de gördüğü bir rüyanın etkili olduğu zikredilir. Bu rüyaya göre, bizzat Hz. Peygamber tarafından insanlara İslâm ahlâkını öğretmek üzere Diyar-ı Rum'a gelmesi istenmiştir. O da bu rüyaya istinaden kalkıp Diyar-ı Rum'a gelip Bursa'ya yerleşmiştir. Uğradığı yerlerde konaklama süreleri de göz önünde tutulursa yirmili yaşların ortasında Bursa'ya gelmiş olmalıdır. Tarihi kaynaklar onun, Yıldırım Bayezid zamanında Bursa'ya geldiğini söylese de açık bir tarih vermezler. Ancak, onun 1394 yılları civarında Bursa'ya geldiği düşünülmektedir. Genç gezgin bir derviş olarak Bursa'ya gelen Şemseddin Muhammed'in, bir süre Pınarbaşı'nda veya Gökdere civarındaki bir mağarada ya da bir savmada (tapınak) ikamet ettiği söylene de, bunlar kesin bilgiler değildir. Nitekim bugünkü türbesinin bulunduğu mahalle yerleştiği de rivayet edilir. Hatta Bursa'ya yerleşmesine ilişkin farklı menkıbelerde rivayet edilir. Her ne ise, artık Buhâra'lı genç derviş Seyyid Şemseddin Muhammed'in, artık bir Bursalı, bir Osmanlı olduğu kesindir. Nitekim kısa zamanda şöhreti bütün bir Bursa'yı kaplamış olmalı ki, onun Yıldırım Bayezid'in kızı Hundi Hatun

ile evlendiğini görüyoruz. Gerçi bu evliliğin oluş biçimine dair farklı rivayetler vardır ama şurası kesindir; ister Yıldırım'ın rızasıyla olsun, ister olmasın, o artık sarayın damadıdır. Nitekim daha sonraki dönemlerde o, dönemin halifesi tarafından Yıldırım'a “*Anadolu'nun Sultanı*” unvanı verildiğinde, ona kılıç kuşatacaktır. Bu demektir ki, saray nezdinde de kısa zamanda önemli bir mevkie ulaşmıştır.

Kaynaklar Şemseddin Muhammed'in Bursa'da kısa zamanda tanındığını söyler. Gerçekten de o, kısa zaman içerisinde halka dönük eğitici ve öğretici çalışmaları dolayısıyla şehir eşrafı tarafından takdir edilen itibarlı bir kişi haline gelmiştir. Sadece halk nezdinde değil, şehrin kültür ve ilim hayatına yön veren, siyasî ve sosyal olaylara müdahil olan, dönemi itibarlı şahsiyetleri olan ulema ve meşâyih tarafından da takdir edilmiştir. Bu dönemin meşhur simaları olan Molla Fenârî, Molla Yegân ve Ali-i Rumî gibi zevatla yakın ilişki içerisinde olduğu söylenir. Hatta bir süre Molla Fenârî'den Sadreddin-i Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb* isimli eserini okuduğu da rivayet edilir. Molla Fenârî, okuyarak tamamladıkları kitap dolayısıyla geleneğe uyarak ona bir icazetname de yazmıştır. Bu rivayet, Şemseddin Muhammed'in, bulunduğu ilmî ve ruhanî seviyeyi mütemadiyen geliştirme arzusunda olduğuna işaret eder. Bu çaba dolayısıyladır ki, genç bir gezgin derviş olarak geldiği Bursa'da Şemseddin Mehmed, yeni bir unvana daha doğrusu yeni bir ada kavuşacaktır. Buhâra'dan Mekke ve Medine'ye oradan Bağdat yoluyla Bursa'ya gelen bu dervişin adı, artık Emir Sultan, Emir Seyyid veya Emir Buhârî olarak anılacaktır. Böylece Emir Külâl'in oğlu, Emir Sultan olarak tarihte yerini alacaktır.<sup>28</sup>

28 Emîr Sultân'ın hayâtına dair bkz: H. Algül-N. Azamat, “Emîr Sultân”, *DİA*, XXI, İstanbul, 1995, 146-8; Caviüt Baysun “Emîr Sultân'ın Hayâtı ve Şahsiyeti”, *TD*, I, İstanbul, 1949, 77-94; a.mlf., “Emîr Sultân”, *İA*, IV, 261-263. Ayrıca bkz: A. Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, İstanbul, 1969, 126-128; Şinasi Çoruh, *Emîr Sultân*, İstanbul, ?; Hüseyin Algül, *Bursa'da Medfun Osmanlı Sultânları ve Emîr Sultân*, İstanbul, 1981.

## Üç kandil ve bir muhit

Gezgin derviş, Medine’de gördüğü bir rüyâ üzerine Bursa’ya gelmiş ve burada Emîr Sultân olarak anılır olmuştur. Onun Medine’de gördüğü rüyada, Diyar-ı Rum’a gitmesini salık veren Hz. Peygamber, onun bu yolculuk süresinde önünde üç kandilin belireceğini ve bunları nerede gözünde kaybederse orada yerleşmesini tembih etmiştir.<sup>29</sup> Menkıbevî anlatımdaki bu üç kandilin sembolik değeri neye tekabül eder? Bunun üzerinde ayrıca durmak gerektir. Fakat rivayete göre bu kandiller, onunla birlikte Bursa’ya kadar gelmiştir. Hatta Evliya Çelebi, onun Bursa’ya gelişiyle rüyasında gördüğü bu kandilleri ilişkilendirir. Şöyle ki, Çelebi’nin ifadesiyle, Bursa’ya geldiğinde kandiller sönmüştür. Emir Sultan, yanındaki dostlarına: “Ey kardeşler, bizim ömrümüzün kandili bu şehirde sönecektir. Makamımız bu şehir olacak. Seçkin atamızın işareti böyledir.”<sup>30</sup> demiştir. Çelebi, devamla şunu da rivayet eder, bu üç kandil Bursa’da üç gün üç gece görünmüştür. Bütün şehir halkı buna şahit olmuş, Şemseddin Muhammed’in kervanı Bursa’ya yerleşme kararı alınca, şehirde bayram sevinci yaşanmıştır.

Bütün bu anlatılanlar Çelebi’nin kurgusal diline uygundur. Lakin yukarıda zikredilen rüya menkıbesiyle de uyumludur. Şu halde, üç kandilin sembolik değerinin bilinmesi daha da önem arz ediyor. Çünkü bu kandiller dolayısıyla Şemseddin Muhammed, Emir Sultan’a dönüşüyor; Bursa’da köklü ve derin bir itibar sürecinin başlangıcı teşekkül ediyor. Nedir bu üç kandille anlatılmak istenen? Kanatımız o ki, kandil, nurdur. Nur ise, Muhammedî hakikat anlamına gelir. Muhammedî hakikat, irfanî bilgi demektir. Bu ise, ilmî birikim, ahlâkî kemal ve murakabe ve müşahede gibi keşfi bilgi yollarıyla elde edilir. Mamafih, ilmî birikime sahip olan bu gezgin derviş, uzun ve çileli yolculukta ahlâkî kemale

<sup>29</sup> Bu rüyâ için bkz. Şinasi Çoruh, *age*, 53-54.

<sup>30</sup> Bkz. Evliya Çelebi, *Seeyatnâme*, (Haz. Z. Danışman), III, 50.

ulaşmış, hayatı farklı renkleriyle görerek tefekkür etmiş, sabretmeyi, yaşadığı olaylardan dersler çıkarmayı öğrenmiş, dünyanın farklı hallerine şahit olmuş, farklı coğrafyalar, insanlar, diller ve davranışlar tanımıştır. Bütün bunlar ondaki keşfi bilgi kanallarını açmıştır. Mamafih üç kandil bu olmalıdır: *İlim*, *ablak* ve *irfan*. Bu üç kandille, Bursa'ya hâkim bir tepeden şehri tenvir etmiş, içine düşülen ruhî ve akli karanlıklardan insanları aydınlığa çıkarmış ve davranış ve tutumuyla onlara örnek olmuştur.

Bursa bu üç kandilin altında aydınlanmış olmalıdır. Nitekim onun zaviyesi etrafında kısa zamanda büyük bir mahalle oluşmuştur. Halk burada ikameti manevî bir değer olarak görmüştür. Bugün bile Emir Sultan'da yaşamak Bursalıların önde gelen tercihleri arasındadır. Halkın Emir Sultan'a karşı beslediği saygı ve bağlılık, sırf bu mahallede oturanlar için bir "*muâfnâme-i hümayun*"un yayınlanmasına sebep olmuştur. Bu muâfnâme dolayısıyla mahalle sakinleri, uzunca bir dönem, her türlü "avâriz-ı dîvâniyye ve tekâlif-i örfiyye"den muâf tutulmuşlardır. Böylece geniş bir vergi muâfiyetinden yararlanmışlardır. Lakin asıl bu üç kandil, kültür tarihimize kazandırdığı eserlerle adından söz ettiren birçok âlimin ve şairin yetişmesini sağlayan yeni bir kültür muhitinin doğmasına imkân vermiştir.

Emir Sultan'ın etrafında oluşan kültür muhiti, asırlar boyu, değerlerin öğretildiği ve duyguların terbiye edildiği diğer irfânî muhitlerden pek de farklı değildir. Diğer bir ifadeyle, çağdaşı ve bir ara Bursa'da görüşmeleri kuvvetle muhtemel olan Hacı Bayram-ı Velî'nin Ankara'da oluşturduğu muhitle bu muhît arasında pek fark bulunmaz. Çünkü her ikisinde de o muhite hayat veren bir merkez şahsiyet vardır. Bursa'daki muhitin merkez şahsiyeti Emir Sultan, Ankara'dakinin Hacı Bayram-ı Velî'dir. Bu iki şahsiyet birbirine benzer. Ancak Hacı Bayram bir yolun kurucu piridir; bir yol açıcudur ve bir gelenek inşa etmiştir. Ne var ki, Emir Sultan, yeni bir yol te-

sis etmediği gibi, hangi yolun mensubu olduğu hususunda da farklı rivayetler bulunan bir şahsiyettir. Günümüz araştırmacıları, verilen bilgilerden yola çıkarak, onu Necmeddin-i Kübra'nın (ö. 618) oluşturduğu irfanî geleneğin izini süren bir Kübrevî olarak kabul ederler. Bu da gösteriyor ki, o içinde bulunduğu yolu öne çıkartan bir şahsiyet olmaktan çok, ilmî ve ahlâkî faaliyetleriyle temayüz etmiştir.

Gerek Hacı Bayram ve gerekse Emir Sultan birer “kültür çekirdeği”dir.<sup>31</sup> Kültür çekirdeği ifadesini yol açıcı ve yeni ufuklar sunarak muhitini yönlendiren kişiler için kullanılmaktadır. Bu kişiler, toprağa atılmış meyve çekirdeklerine benzerler. Bu bakımdan biz muhit derken, kültür çekirdeklerinin zaman içinde verdiği meyveleri kastetmiş oluyoruz. Diğer bir ifadeyle, Emir Sultan bir kültür çekirdeğidir. Buhâra'dan, Medine'ye oradan da Bursa'ya uzanan süreç içerisinde bu tohum kemale ermiş ve Bursa'nın bereketli topraklarında asırlar boyu meyve verecek bir ağaca dönüşmüştür. Bu muhit içerisinde yetişen şairler, yazarlar, musikîşinaslar, mimarlar, devlet adamları, esnaf ve sanatkârlar vardır. Bu insanlar burada bir üst idrak düzeyine ulaşarak şehrin sosyal, iktisadi ve siyasî hayatına yön vermişlerdir.

Emir Sultan'ın, Bursa'ya geldiği ilk günlerde himayesini gördüğü ve yukarıda değindiğimiz gibi birlikte bazı kitapları okudukları dönemin etkili âlim ve kadılarından Molla Fenârî'den başka, Molla Yegân ve Ali-i Rumî gibi âlimlerle de ilişkisinin olduğu muhakkaktır. Ayrıca dönemin önemli ruhanî rehberlerinden olan Hacı Bayram-ı Veli'nin mürişidi Somuncu Baba veya Ekmekçi Koca diye bilinen Ebû Hamîdüddîn-i Aksarâyî (ö. 1413) ile de yakın ilişkisinin olduğu zikredilir. Saraydan evlenmesine, dönemin bir kısım siyasî ve sosyal olaylarına müdahil olmasına bakılırsa sözü sohbeti dinlenen önemli bir şahsiyettir. Fakat dinî tasavvufî konularda eserler kaleme alma-

<sup>31</sup> Bkz. Mustafa Tatcı, *Elmalı'nın Canları*, İstanbul, 2003, VII; Bilal Kemikli, “İstanbul”u Gören şehir: Üsküdar’da İrfanî Muhitler”, IV Üsküdar Sempozyumu, 3-5 Kasım, 2006, Üsküdar, İstanbul.



muştır. Ancak ona isnat edilen birkaç ilahi vardır. Fakat bu ilahilerin de, Emir Sultan'la aynı ismi taşıyan, Buhâra'dan İstanbul'a gelip yerleşen Bursalı Lâmiî Çelebi'nin mürşidi Emir Buhârî (ö. 1516)'ye ait olması ihtimal dâhilindedir.<sup>32</sup> Keza ismi veya künyesi Emir Buhârî olan başka sûfiler de vardır; bu şiirler bunlara da ait olabilir. Her ne ise, Hüseyin Vassaf *Sefîne-i Evliyâ'*da<sup>33</sup> Emir Sultan'ı anlatırken sözü edilen bu ilahileri de almıştır. Bunlardan sadeci birisini, şairliğine ilişkin bir fikir vermesi bakımından buraya alıyoruz.

Müselmânlar gönül şehri açılmaz bir melâlet var

Nazar eylen şu dünyâyâ acerb dürlü garâbet var

Şeriât göğe çekildi yer yüzüne suyu saçıldı

Yıkıldı zulm ile âlem kıyâmetden alâmet var

Ne kâdi adl ü dâd eyler ne müfti halkı şâd eyler

Ne ümmi i'tikâd eyler ne imânda tamâmet var

Zâhid zühde riyâ katar kalan mahlûk dahi beter

Ne dânişmend okur tutar ne a'yânında şefkat var

Erenler dervişe söğür derviş dahi kapu gezer

Ne halk tanrısını anar ne dervişde kanâat var

Ne Pirlar ulusun yoklar ne hâtunlar evin bekler

Ne kız oğlan edep saklar yiğitlerde cehâlet var

Emir Sultan bu serverlik Hak'ı sevmekdürür erlik

Bu dirlik bir eyu dirlik kalanında dalâlet var

Emir Sultan ve dergâhına ilişkin en derli toplu bilgiyi veren kaynaklardan birisi, Mehmet Şemseddin'in *Yâdigâr-ı Şemsî* isimli

<sup>32</sup> Emîr Ahmet Buhârî ve şiirleri için bkz: Cemal Kurnaz-Mustafa Tacı, *İstanbul'da Bubâralı Bir Mutasavvıf Emîr Bubârî*, Ankara, 1998.

<sup>33</sup> Bkz: Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, Haz. A. Yılmaz-M. Akkuş, İstanbul, 2006, 347-350.

eseridir. Bu eserde de Vassaf'ın "Güfte-i Emir Sultan" diye zikrettiği başka bir ilahî vardır.<sup>34</sup> Günümüzde rast makamında okunan bu ilahî, Şemsî'nin kaydına göre, eskiden uşşak makamında dergâhlarda okunmaktaymış. Mamafih bu şiiri de burada zikretmek gerekir.

Gerçi 'âşıklara salâ dinildi  
 Derdi olan gelsün dermânı buldum  
 Âh ile vâh cevelân iderken  
 Cânım içinde efendim cânânı buldum  
 Açılmış dükkânlar kurulmuş pazar  
 Cânlar mezâd olmuş dellâlda gezer  
 Oturmuş ümmetün berâtun yazar  
 Cevâhir bahş iden dükkânı buldum  
 Erenler meydâna togrı varurlar  
 Anda cem' oluben virür alurlar  
 Cümle enbiyâlar dîvân tururlar  
 Hakka mahbub olan sultânı buldum  
 Akar gözlerümden yaş yirine kan  
 Zerrece görünmez gözüme cihân  
 Deryâlar nûş idüp kandurmaz iken  
 'Âşıklar kandıran 'ummânı buldum  
 Emîr Sultân ne hoş pazar imiş  
 Âşıklar seyr idüp gezerler imiş  
 Cümle'nün maksûdı ol dîdâr imiş  
 Hakk'a karşı turan dîvânı buldum

<sup>34</sup> Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî: Burs Dergahları, I-II, Haz. M. Karak. Atlansoy, Bursa, 1997, 40-41.

Bu iki ilahî, Emir Sultan'a aidiyeti noktasında kesin bir bilgi olmamakla birlikte, onun en azından şüirden uzak olmadığına delâlet eder. Ancak onun asıl önemi, oluşturduğu muhit içerisinde edebiyat tarihimiz içerisinde ölümsüz eserler kaleme alan dost ve öğrencilerinin bulunmasıdır. Bunlardan birisi, Hasan Âli Yücel'in: "Câmiye Türkçeyi sokan şair." olarak nitelendirdiği Süleyman Çelebi'dir (ö. 1422). Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-Necât* adıyla kaleme aldığı eser, halk arasında Mevlid olarak anılmış ve bir mevlit türünün oluşmasını sağlamıştır. Osmanlı'nın gittiği hemen pek çok yerde hâlâ okunan Mevlit, edebiyat tarihimizin öncü eserlerindedir. Aynı muhit içerisinde bir başka mevlit şairi daha vardır; Gönenli Yahya b. Yahşi (ö. 1436). Emir Sultan'ın halifelerinden olan Yahya b. Yahşi, hakkında fazlaca bilgi olmasa da, tıpkı Süleyman Çelebi gibi âlim bir şahsiyet olduğu görülmektedir. Nitekim Mevlitten başka, başta Emir Sultan için yazdığı *Menâkıb-ı Emir Sultan* ve *Maktel-i İmam Hüseyin* olmak üzere manzum ve mensur telif eserler kaleme almıştır.<sup>35</sup> Bu muhit içerisinde daha başka mevlit yazan şair var mıdır? Bunun kesin bir cevabını verme imkânına sahip olmamakla beraber, edebiyatımızdaki mevlit türünün bu muhitten çıktığında şüphe yoktur.

Bu iki önemli şahsiyetten başka, Arapça bir tasavvufî eser olan *Müzîlî's-Şükûk*'ün müellifi İbn-i Yusuf Hasan Hoca (ö. 1441), manzum bir siyer olan *Envâru'l-Kulûb*'un şairi Yahya b. Mustafa ve *Saadetname* isimli bir eser kaleme alan Seyid Nasûrid-dîn-i Buhârî'yi zikredebiliriz. Bir de hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olamadığımız Bursalı Yunus Emre var. Âşık Yunus olarak da tanınan bu sûfî şair, Emir Sultan'ın medhi sadedinde güzel şüirler söylemiştir. Mesela bunlardan birisi şu dörtlüktür:

<sup>35</sup> Bkz: Vassaf, age, 353-354.

Buhâra'dan Medine'ye gelmiştir  
 Fahr-i âlem selâmını almıştır  
 İrşâd için Rûmeline salmıştır  
 Yeşil donlu Emir Sultan merhaba

Bu şiirler, Âşık Yunus'un Emir Sultan'ın döneminde yaşadığına işaret eder mi? Elbette etmez; daha sonradan gelen bir kişi de bu şiirleri söylemiş olabilir. Ancak, menkıbenamelerin ve tezkirelerin bu gözle tetkik edilmesi gerekiyor. Fakat bu kadarıyla bile, Emir Sultan'ın sadece tasavvuf ve sosyal hayat açısından değil, aynı zamanda kültür ve edebiyat bakımından da önemli hizmetler ifa ettiğine işaret eder.

### Milk-i Rum'a rahmet

Emir Sultan'ın sohbetinde bulunması tarihen pek mümkün olmasa da onun oluşturduğu muhitten yararlandığı kuvvetle muhtemel olan şair ve devlet adamı Bursalı Ahmet Paşa (ö. 1497), Emir Sultan'ın medhi sadedinde uzunca bir kaside yazmıştır. Bu kasidede şair Emir Sultan'a şöyle seslenir: “Ey âlem-i vilâyete sultan olan Emir/Vey milk-i Rûma rahmet-i Rahman olan Emir.”<sup>36</sup>

Bu da gösteriyor ki, Emir Sultan, döneminde büyük bir mana eri olarak kabul edilmektedir. Bu mana eri, “âlem-i vilâyete” sultan olmuştur. Bunun tasavvufî açıdan anlamı, onun döneminin kutbu olduğudur. Bu itibarla mana sultanının Bursa'ya yerleşmiş olması, Ahmet Paşa'ya göre, Hakk'ın bir lûtfudur; Rahman'ın bir rahmetidir. Hatta sadece Bursa'ya değil, o bütünüyle diyar-ı Rum'a bir rahmettir.

<sup>36</sup> Bu şiirin tamamı için bkz: *Ahmet Paşa Divanı*, Haz. A. N. Tarlan, Ankara, 1992, 34-38.



## Aziz Mahmud Hüdâyî Muhiti ve Himayeciliği

### Hüdâyî'nin muhiti

**H**üdâyî, XVI. asrın sonları ile XVII. asrın başlarında yaşamış olmakla birlikte, sûfi kimliği ve eserleri ile çağını aşan bir tarikat rehberi, âlim, müellif ve şairdir. Bu bakımdan onun muhitini tespit etmek, hem dönemi içinde sosyo-kültürel mevkiini ortaya koymak, hem de ilmî ve estetik dünyasını daha iyi tahlil etmek bakımından önemlidir. Burada kelime olarak bir şeyi ihata eden, etrafını çeviren ve kuşatan anlamına gelen *mubît* kelimesi, sadece, sosyolojik anlamda içinde bulunulan çevre karşılığında kullanılmamaktadır. Burada muhit kelimesi, ortak bir dil evreni, ortak duyguları ve ortak düşleri olan bir grubu ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu ortak alanlar, zaman içerisinde algı kalıplarını da etkilemektedir. Bu anlamda muhit kelimesi, Zümrüd-i Anka'ya ulaşma niyetiyle yola çıkan otuz kuşun hikâyesinde olduğu gibi, bir ortak amaç uğruna cem olmaktadır.

İlmiye mesleğinden gelen bir sûfi olan Hüdâyî'nin, işaret edilen çerçevede muhitine dönük mütalâalar, onu dönemi içerisinde anlamamızı kolaylaştıracaktır. Zira insan, muhitiyle inşa olan ve muhitini inşa eden bir varlıktır. Bu, insanın doğasında vardır. Diğer bir ifade ile insan, Hacı Bayram-ı Veli'nin de işaret ettiği gibi, yapan (eden) ve yapılan (edilen) varlıktır. Bir kadı, bir müderris,

bir derviş, bir mürşit, bir vaiz, bir şair ve bir yazar olarak öne çıkan yönleriyle Hüdâyî, muhiti içerisinde kültürel olarak yüklendiklerine ve tecrübelerine müstenit, yapıp ettikleriyle çağını aşacak nitelikte bir özgünlüğe ulaşmıştır. Muhit, inşa ederken “eden özne” yok etmeyi hedeflemiyor; onun “an”ını tarihle buluşturarak yarına köklü açılımlar kazandırmasını sağlıyor. Bu bakımdan Hüdâyî, farklı muhitlerde bulunarak kendi özgünlüğüne kavuşmuş bir rehberdir.

Burada “özgün rehber” nitelendirmesi onun için bilinçli kullanılmıştır. Çünkü o, klasik anlamda anlaşıldığı kadarıyla sadece bir sâfi olarak tanımlanmanın ya da sadece bir ilmiye mensubu olarak gösterilmenin fevkindedir. Her şeyden önce o, bir aksiyon adamıdır. Nitekim onun muhiti, benzeri özellikleri haiz diğer pek çok şahsiyetten farklı olarak, siyasî mahiyete de sahiptir. Bir mürşidin temelde üç muhitinden söz edilebilir.

1. İçinden geldiği ve sivil hayatını idame ettirdiği aile çevresi.
2. İçine girerek manevî aydınlanma sürecini idrak ettiği, merkezinde feyiz aldığı rehberinin bulunduğu muhit. Mürşidin eğitildiği bu muhit, mahfil olarak da nitelendirilebilir. Tekke, medrese, kahvehane, kütüphane, sahaf dükkânları gibi bazı mahfillerin etrafında muhitler de oluşmuştur.
3. Çile ve aydınlanma sürecinin neticesinde hilâfet hırkasını giyerek bir tekkede postnişin olduktan sonraki hizmetleriyle ortaya çıkan muhit. Bu muhit, mürşidin eğittiği muhittir.

Hüdâyî’de bu üç muhitin dışında, ilmiye mesleğinden gelmiş olması hasebiyle *ilmî* ve bilhassa İstanbul’da bulunduğu dönemlerde tekke muhitinden ve sosyal çevre içerisinde yaptığı etkinliklerle kazandığı *siyasî muhitten* de söz edilebilir. Böylece onun nezdinde beş temel çevrenin oluşturduğu bir tarihsel kişilikle muhatabız. Bu muhitlerden bir kısmı onun kültürel ve tecrübî olarak

yüklenmesini sağlayarak onu içerisinde yoğurup özgünleştirirken, bazılarını da ulaştığı bu özgünlükle bizzat kendisi inşa etmiştir. Bu bakımdan Hüdâyî'nin muhitini iki temel şubede ele almak mümkündür. Evvela, aile, eğitim, iş ve nihayet irfanî aydınlanma sürecine katkı sağlayan ruhanî eğitim çevresiyle o içinde kendini tamamladığı, yapıldığı, inşa edildiği bir muhite sahiptir. İkinci olarak da tarikat hırkasını giyerek rehber olmasıyla başlayan sosyo-kültürel ve siyasî muhit. O ilk muhiti ile bir yolcudur; ikincisi ile de bir rehber. Onun hânegâh-himayeci kişiliği de bu ikinci muhiti inşasıyla birlikte ortaya çıkacaktır.

### **Mahmud'dan Hüdâyî'ye: Bir yolcunun öyküsü**

Bir sûfi olan Hüdâyî, her şeyden önce, kendinden kendine yolcudur. Onun bu yolculuğa başlaması, gerçeklikler düzleminde (âlem-i şehâdet) tarihsel forma bürünmesiyle birlikte başlar. Ancak onun doğum tarihine ilişkin, ne tarihî-menkıbевî nitelikteki kaynaklarda ne de otobiyografik özellikleriyle öne çıkan *Vâkiât* isimli eserinde bilgi vardır. Kendisinden ara sıra da olsa bahsettiği *Tezâkir*'de de bu hususta açıklayıcı bilgi verilmemektedir.

Osmanlı münevverinin biyografik açılımlarında, şöhret olmadan önceki hayatlarına ait kronolojik alan ekseriyetle karanlıktır. Bu, biyografi yazıcılarının, çözümlenmesi güç temel problemlerinden biridir. Bu bakımdan Hüdâyî'nin biyografisinin kâmil manada kaleme alındığını ileri sürmek güçtür. Hangi tarihte doğduğu hususu tartışmalı olan Hüdâyî'nin, nerede doğduğu da tartışmalıdır.

Burada bir hususa işaret etmek istiyorum; bizim biyografik kaynaklarımıza göre, adı konulmasa da münevverin iki tane doğumu ve iki tane vatanı vardır. İlki münevverin biyolojik doğumu ve doğum yeri, ikincisi ise irfanî/entelektüel doğumu ve doğum yeri. Şair tezkireleri, veli ve erenlerin menkıbenameleri ve tezkire-



lerde çoğu kez, birinci doğum ve mekân pek zikredilmez, bazen hakkında bilgi verilen şair ya da velinin adı da bilinmez; bilinse de ya tartışmalıdır ya da içinde ayrıntı barındırmaz. İkinci doğum, onun şair, devlet adamı veya mürşit olarak ortaya çıktığı dönemdir. Bu dönemde o, kendisine bu süreci yaşatan mürşidinin veya ustasının elinde yeni bir kişiliğe kavuşurken aynı zamanda ikinci bir isimle de anılır olmuştur. Nitekim Hüdâyî'nin biyografisine baktığımızda; onun, "Mahmud Efendi" namıyla anılan Bursa müderris ve nâiblerinden biri iken, Üftâde'den inâbe alarak irfanî yola girip, rehberinin huzurunda Hüdâyî ismiyle yeniden ber-hayat olduğunu görüyoruz.

Hüdâyî'nin biyografisinde, Mahmud'dan Hüdâyî'ye gelen süreçten önce uğranılan çeşitli duraklardan da söz edilir. Bu duraklar, onun ulaştığı son durağı anlamlandırmak bakımından önemlidir. Evvela içinden geldiği aileye ilişkin kat'î bilgiye sahip değiliz.<sup>37</sup> Onun hayatının ikinci önemli durağı, İstanbul'a gelerek medrese eğitimine başlamasıyla birlikte dâhil olduğu ilmî muhittir. Bu yeni muhitin merkezinde Sofyalı Nâzırzade Ramazan Efendi bulunmaktadır. Nazırzade, Hüdâyî'nin sadece hocası değil, aynı zamanda hamisidir. Nitekim Hüdâyî, resmî hayatına da Nâzırzade'nin yanında başlamıştır. Onun Edirne'deki müderrisliği döneminde önce hocasına muîd (978/1571) olmuş, daha sonra *mülâzemet*e nail olmuştur. Bilahare hocasının Mısır ve Şam kadılıklarında, *kadı naibi* olarak yanında görev yapmıştır. Hocası Bursa mevleviyetine (kadı) atanınca, yine onun yanında naib olarak bulunmuştur (981/1573). Nihayet Bursa'da naib iken, burada Ferhadîye Medresesi müderrisliğine atanmıştır.

<sup>37</sup> Sadece babasının Fazlullah b. Muhammed adında bir zat olduğu zikrediliyor. Seyyid olduğu söylene de bunun nesebi mi, manevî mi olduğu hususu pek açık değildir. Her ne kadar "ceddim u pirim sultan/ Sensin ya Resûlallah" dese de, ced kelimesi manevî anlamda yol atalığını ifade için de kullanılmış olabilir. Hakkında fazla malumat bulunmayan babası Fazlullah, Sivrihisar ya da Şereflikoçhisarlı bir çiftçi olabilir.

Hüdâyî, içine girdiği bu fıkıh eksenli ilmî muhit yanında, irfanî çevre arayışı içerisinde de olmuştur. Nitekim *Tezâkir*'de zikrettiği gibi, *Fusûs* şârihi Sofyalı Bâlî Efendi'nin (960/1553) rehberliğinde ruhî aydınlanma sürecinden geçen Nûreddinzade'nin (981/1573) sohbet halkasında bulunmuştur.<sup>38</sup> Bu durum Hüdâyî'nin zahirî ve batınî ilimler yahut kesbî ve vehbî ilim şeklinde tasnif edilen geleneksel ilmî anlayışı, her iki ciheti de bir arada tutarak tedris ettiğine işaret eder. Tefsir ve tasavvufa dair eserler de telif etmiş olan Nûreddinzade, ilmî kişiliği ile de tebarüz etmiş, Ebûsuud Efendi döneminde Ayasofya Camii kürsî şeyhliğine getirilmiştir. Keza dönemin sadrazamı Sokullu Mehmed'in mürcüdi olarak da anılır. Nûreddinzade'nin bu özelliklerini, aşağıda işaret edileceği gibi, Hüdâyî'de de görmek mümkündür.

Hüdâyî'nin en belirgin özelliklerinden birisi de daima arayış içinde olmasıdır. Nûreddinzade dolayısıyla Halvetî muhit içinde bulunan Hüdâyî, bu muhitin Mısır'daki uygulamalarını da öğrenmiştir. Nitekim Hocası Nâzırzade'nin Mısır Kadılığı döneminde burada naib olarak görev yaparken Halvetî meşâyihinden Abdülkerim Efendi'nin sohbetlerine devam etmiştir. Burada bir hususa işaret etmekte yarar vardır; Hüdâyî'nin döneminde Mısır, batınî geleneğin öğretildiği önemli merkezlerden biridir. Nitekim başta Niyazi Mısırî olmak üzere bazı sûfiler, *cifr* ve *simya* gibi ilimleri öğrenmek için Anadolu'dan Mısır'a kadar gitmişlerdir. Hüdâyî'nin, Kerimüddîn-i Halvetî'den, bu anlamda hangi ilimleri aldığı hususu meçhuldür. *Ziyâret-i Evliyâ* müellifi Hocazade Ahmet Hilmi'ye (1332/1913) göre Hüdâyî, Mısır'daki bu muhitten, Desûkiyye, Arifiyye, Çeştiyye, Arsiyye, Şâzeliyye, Kâdiriyye, Medyeniyeye, Bedeviyye ve Sutûhiyye gibi daha çok Afrika'da yayılmış olan tarikatların usûl ve erkânını öğrenmiştir. Eğer bu bilgi sahih ise

<sup>38</sup> Nureddinzâde olarak anılan Muslihiddin Efendi, aslen Filibelidir. Bâlî Efendi'den Halvetî usûl ve erkânını öğrenmiş, Ebûsuud Efendi döneminde Ayasofya'ya kürsü şeyhi olmuştur. Bkz: Mehmed SÜREYYA, *Sicill-i Osmânî*, (Haz. S. Ali Kahraman), IV, İstanbul, 1996, 1127.

Hüdâyî'nin entelektüel dünyasının ne oranda derinlik arz ettiği kendiliğinden ortaya çıkar. Billhassa himayeci tavrının oluşmasında, içinden geldiği bu geniş yelpazeli muhitlerin etkisi açıktır.

Hüdâyî'nin arayışları müderris ve naib olarak görev yaptığı Bursa'da da devam etmiştir. Burada onu önce, Eskici Mehmed Dede'nin feyiz halkasında, daha sonra da Kaygan Camii'nde sohbetlerine devam ettiği Üftâde'nin (988/1580) muhitinde görüyoruz. Üftâde, arayış denizinde oradan oraya savrulan Hüdâyî gemisinin, sığındığı son ve kalıcı liman, ruhî sükûn ve huzura kavuşarak irfanî anlamda ölüp yeniden dirildiği muhittir. Nitekim onun Hüdâyî adıyla anılması ve tarih sahnesinde yerini alması da bu kavuşmayla birlikte başlıyor. Kendi ifadesiyle, “naib iken taib olma” halini yaşadığı bu muhitin “Şems”i Üftâde'dir. Muhammed Muhyiddin Üftâde, Hızır Dede'den Bayramiye'nin, Sünbül Sinan'dan ise Halvetîliğin usul ve erkânını öğrenmiş ve İbn-i Arabî'nin izinde yürümüş bir sûfidir.<sup>39</sup>

### Hüdâyî'den Aziz'e: Bir rehberin serencamı

Hüdâyî'nin menkıbelerinde, Üftâde'nin muhiti içerisinde, oldukça disiplinli geçen riyazet uygulamalarıyla iç aydınlığına kavuştuğundan söz edilir. Üç yıl kadar süren bu aydınlanma sürecinin neticesinde mürşidi tarafından Sivrihisar'da irşat hizmetleriyle görevlendirilmiştir. Hüdâyî, Sivrihisar'da kısa bir süre halkı irfanî sohbetleriyle tenvir etmiştir. Bilahare Rumeli civarında seyahate çıktığını ve daha sonra da İstanbul'a gelerek, burada ilmî ve irfanî hizmetlerini hayatının sonuna kadar sürdürdüğünü görmekteyiz.

İstanbul, Hüdâyî'nin popüler bir kimlik kazanmasına imkân vermiş; ona “Aziz” nisbesini kazandırmıştır. Bu çok önemli

<sup>39</sup> Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, (Haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş), II, İstanbul, 1999, 621. Ayrıca Üftâde ve Celvetiyye hakkında kısa bir okuma için bkz: Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, İstanbul, 2001, 289-327.

bir noktadır; Üftâde ile buluşmak, onu Hüdâyî olarak yeni bir benlik aşamasına ulaştırmış, onun bu benliğinin tezahürleri de İstanbul'da ortaya koyduğu faaliyetlerde kendini göstermiştir. Bu bakımdan İstanbul, bir rehber olarak hizmetleriyle ortaya çıkan muhiti, hem de siyasî muhiti kazandırmıştır. Bunlardan ilki tarihte *Celvetiyye* adıyla anılan yolu ifade eder. İkincisi ise katıldığı seferler, başta padişah olmak üzere devlet ricâline yaptığı tavsiyeler, himâye ettiği devlet ve tasavvuf adamları, tanzim ettiği vakfiye ve bıraktığı tarihi eserlerle ortaya çıkar. Konuya buradan bakınca oldukça sosyal, hareketli, farklı alanlara kayabilen kıvrak bir zekâ, derin siyasî olaylar üzerinde düşünen ve çekinmeden bu düşüncelerini paylaşan bir münevver kişilikle karşı karşıyayız. Genel bir kanaat olan sûfinin virdi, usûl ve erkânı ile tekkesinden ibâret sınılan aktivitelelerinin, Hüdâyî örneğinde görüldüğü üzere, zengin bir görünüm arz etmektedir.

İstanbul serüveni, Küçükayasofya'da kürsî şeyhliği ile başlamış; daha sonra Fatih Camii, Üsküdar Mihrimah Sultan (İskele) Camii ve Sultan Ahmed Camii'nde de devam etmiştir. Tesirli bir vaiz olduğu, yayımlanan sohbetleri ve şiirlerinden bellidir.<sup>40</sup> Hüdâyî, kürsî şeyhliğindeki başarısını, müşşidinin bir keşfi olarak takdim etmektedir. Rivayete göre, Üftâde Hüdâyî'ye: "Sana vazîliği min-indillâh verdik. Vaiz, Hz. Peygamber'in esmasındandır." demiştir. Ancak bizim kanaatimiz odur ki; ilmiyeden gelen, bilhassa daha önce kadı naibliği gibi yargı ve idârî yönüyle ortaya çıkan bir görevde bulunması, onun vaazlarında ilmî perspektifi hâkim kılmıştır. O, fikh-ı zâhirle (hukuk) fikh-ı bâtını (tasavvuf), diğer bir ifadeyle şeriâtla irfanı bir arada terkip eder. Bir aksiyon adamı olan Hüdâyî'yi dengeleyen bu durum, içinde yaşadığı dönem açısından önemlidir. Dönemin özelliklerini hatırlarsak, bir yanda medrese ve tekke mücadelesi başlamış, öte yanda da devletin içine girdiği duraklamanın tabii tezahürleri olan sosyal, siyasî

<sup>40</sup> Aziz Mahmud Hüdâyî, *Sobbetler*, Haz. Safi Arpağus, İstanbul, 1995.

ve ekonomik krizlerin neticesi olarak, bazı sûfiler, çeşitli bölgelerde, “*kurtarıcı*” fikrine bağlı olarak mehdiliğini ve mesihliğini ilân etmişlerdir. Hüdâyî'nin bu terkipçi kişiliği, muhtemel bir kısım sıkıntıları bertaraf etmiş; dengeleri koruyan bir rehber olarak tarihe geçmesini sağlamıştır.

Bu dengeli tavır, onun saray etrafında saygın bir nüfuza ulaşmasını sağlamıştır. *Tezâkir-i Hüdâyî*'den çıkarıldığı kadarıyla III. Murad'a, bir kısım siyasî tavsiyelerde bulunacak kadar yakındır. Padişahın vefatında, *eğlenmez* redifli musammat gazelini söylemiştir.

Yalancı dünyaya aldanma ya Hû  
Bu dernek dağılır divan eğlenmez  
İki kapılı bir viranedir bu  
Bunda konan göçer mihman eğlenmez

Hüdâyî'nin, Sultan Mustafa'dan sonra tahta geçen III. Mehmet'le olan ilişkisi pek bilinmemektedir. Onun sarayla olan yakın ilişkileri I. Ahmed dönemine rastlar. I. Ahmed, gördüğü bir rüyanın tabiri ile yakın temas kurduğu Hüdâyî'ye bir derviş edasıyla bağlıdır.<sup>41</sup> Bu yakınlık dolayısıyladır ki, Sultan Ahmed Camii'nin temel atma töreninde dua etmiş, temeline kazma vuran birkaç kişiden biri olmuş ve yapıldığında da ilk hutbeyi okuyan hatip olmuştur.

Hüdâyî, II. Osman'ın padişahlığı döneminde de gayr-ı resmî danışmanlık görevini yürütmüş ve padişahın gördüğü bazı rüyaları tabir etmiştir. Fakat onun en etkili olduğu dönem IV. Murad dönemidir. IV Murad'a “saltanat kılıcını” devrin *en meşhur şeyhi* sıfatıyla o kuşatmıştır. Kısaca işaret edildiği vechile Hüdâyî, siyasî erki elinde bulunduran padişah ve ailesi ile devlet ve ikbal sahibi olan ricalle yakın temas halindeydi.

<sup>41</sup> I. Ahmed'in gördüğü bu rüya için bkz: H. Kamil Yılmaz, 59.

Burada bir hususun altını çizmek gerekir: Hüdâyî'nin sarayla olan ilişkisi, sadece bir siyasî ve sosyal muhit oluşturma emelinden çok daha ötededir. Nitekim o bu ilişkinin seviyesine atıfta bulunmak için olsa gerek, ilâhîlerinin, bilhassa Ramazan ayında, sarayda okunmakta olduğunu ifade eder. Bu estetik ilişki önemlidir. Bilindiği gibi Sultan Ahmed, Hüdâyî'nin, “*Diller acep bayran olur/ Esrâr-ı zikrullâh ile*” beytiyle başlayan ilâhisine, “*Dil hânesi pür-nûr olur/Emvâr-ı zikrullâh ile*” diye başlayan bir nazire yazmıştır.

### Âşıkânın hamisi Aziz Mahmud Hüdâyî

Hüdâyî, inşa ettiği bu sosyal ve siyasî muhitin manevî rehberliğinin yanında, bazı devlet adamlarını ve sûfileri de himaye etmiştir. Koruma, esirgeme, yardım etme, ziyaret etme, kayırma ve elinden tutma gibi anlamlara gelen himaye, Osmanlı'da adam yetiştirme usullerinden biridir. Günümüzde bu anlamda *patronaj* ve *sponsor* kelimeleri kullanılmaktaysa da bu kelimeler, himayeyi tam olarak ifade etmez. Çünkü himayenin içinde, himaye edilen kişiyi, hanenin bir üyesi olarak görme bilinci vardır. Hamî, himaye ettiği kişiye evinin kapılarını da açar. Himayenin bu yönünü ifade etmek için *hânegî* kavramı kullanılmaktadır.<sup>42</sup> Bu bakımdan Hüdâyî, ilmî hayat içinde hocası Nazırzade'nin, irfanî hayatta ise Üftâde'nin himayesine mazhar olmuştur. Kendi özgünlüğüne ulaşır bir yolun rehberi olunca tekkesinde oluşan mahfili, yeni bir muhitin inşası için kullanmış; bu muhit içinde bazı kişileri himaye etmiştir.

Burada bir hususa işaret etmek istiyorum; Osmanlı'da himaye, genellikle saray etrafında teşekkül eder. A. Hamdi Tanpınar'ın *saray istiaresinde* anlam kazanan bu yapılanma, Şeyhülislâm ve Ka-

<sup>42</sup> Ayrıntılı bir okuma için bkz: A. Haluk Dursun, “19. Yüzyıl Adam Yetiştirilmede Hânegî-Himâyeci Usûlü”, *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, XXV/4, Ekim, 1996, 71-83.

zasker gibi ilmiye bürokrasisinin üst kademelerini işgal eden zevat arasında da görülür. Tekkelerde de benzeri himayeci tavırları görmek mümkündür. Bu bakımdan Hüdâyî, döneminde görülen bir uygulamayı hayata geçirmektedir. Ancak burada Hüdâyî'yi farklı kılan şey, onun sadece istikbal vadeden genç bir medreseliyi himaye ederek onu en üst makamlara taşımak değildir. Bunun yanında Hüdâyî, Padişahın tecziyesinden kaçarak bir yerlere sığınmak isteyen devlet adamları ve meşâyihî de himaye etmiştir.

Burada çok ayrıntıya girmeden, onun bu anlamda himaye ettiği devlet ricaline atıfta bulunabiliriz. Onun devlet ricali içerisinde himaye ettiği şahsiyetlerden ilk akla gelenler, Kazasker Dügmeçizade ve Vezir-i azamlardan Halil ve Dilâver paşalardır. III. Mustafa'ya yazdığı bir mektupta, Kazasker Dügmeçizâde'nin azli ile ilgili olarak duyduğu üzüntüyü dile getirip adı geçenin göreve yeniden iadesini talep etmektedir.<sup>43</sup>

Siyasî ve askerî bürokraside çeşitli seviyelerde görev yapan Halil Paşa (ö.1039/1629), Hüdâyî'nin muhipleri arasında zikredilir. Bir ara sadaret görevine kadar yükselmişse de bu görevden azledildiğinde Hüdâyî Dergâhı'nda uzlete çekilmiştir. Hüdâyî, Halil Paşa ile dönemin padişahı olan II. Osman arasındaki kırılgınlığın giderilmesini sağlayarak, Paşanın kaptan-ı derya olarak atanmasını sağlamıştır. Bilahare sadrazamlık makamına getirilerek İran seferinde serdar olması sağlanmıştır. Bu seferde muvafakiyet gösterilemeyince de azledilmiş. Bu ikinci azilde de onun yegâne sığınağı Hüdâyî Dergâhı'dır.<sup>44</sup> Keza II. Osman dönemi vezir-i azamı Dilâver Paşa, çıkan isyandan kurtulmak için Hüdâyî Dergâhı'na sığınmıştır.

<sup>43</sup> Hasan Kamil Yılmaz, 55-56.

<sup>44</sup> Halil Paşa için bkz: Ahmet Şimşirgil, "Aziz Mahmud-i Hüdâyî'nin Müridi: Sadrazam Maraşlı Halil Paşa", II. *Üsküdar Sempozyumu Bildiriler*, II, İstanbul, 2005, 581-87.

Onun özel ilişki içerisinde bulunduğu ulemâ ve sûfler ise başta *Divan'ı* olmak üzere klasik edebî hayatımıza kazandırdığı eserleri ile tanınan Ahmed Şemseddin-i Sivasî, İznikli Hüsrevzâde Ali Efendi (ö. 1018/1609), Abdî mahlasıyla yazdığı şüirleriyle de tanınan Sarı Abdullah Efendi (1071/1661), Şeyhülislâm Hoca-zâde M. Esad (ö.1034/1625), *Absenu'l-Hadîs* ve *en-Nazmu'l-Mubîn min-Âyâtî'l-Erba'in* adlı dinî edebî eserleri bulunan Okçuza-de Mehmed Şahî Efendi (1039/1629), *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şakâ'ik* adlı *Şekâik Zeyli* ile tanınan Nevizâde Atâullah Efendi (ö. 1045/1635), Hüdâyî'nin bazı eserlerinin mütercimi olan Mehmed Muizuddin (?/?), *Dürretü't-tâc fi-Sîreti Sâhibi'l-Mirâc* isimli siyeri ile tanınan Alaşehirli Veysî Efendi (ö. 1037/1628) ve Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendiyi (1066/1655) zikredebiliriz.

Onun bu anlamda himâye ettiği en önemli kişilerden biri Oğlanlar Şeyhi İbrahim'dir (1000/1591-1065/1655).<sup>45</sup> İbrahim Efendi, siyasî bir tedbir olarak Hüdâyî'nin himayesinde bulunmuştur. Nitekim konuyla ilgili bilgi veren Nazmî'nin ifadesine göre; dönemin padişahı IV. Murad, saltanat iddiasıyla ayaklanma çıkartacaklar endişesiyle çevrede etkili ve cemiyet sahibi olan meşâyih katletmektedir. Abaza Şeyhi ve Rûmiye Şeyhi bu korkuya binaen katledilmişlerdir. Dönemin en popüler rehberlerinden biri olan İbrahim Efendinin de cemiyeti vardır. Padişah Aksaray'da Oğlanlar Dergâhı'nda bulunan bu cemiyetten haberdar olup Şeyhin katline karar vermiştir. Saraya yakın çevrelerden müritleri de olan İbrahim Efendi, bu haberi alır almaz, firar edip Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdâyî'nin dergâhına sığınmıştır. Padişah'ın güvenine sahip olan Hüdâyî'nin dergâhında bir müddet gizlenmiştir. Bu esnada da Hüdâyî'den hilâfet almıştır.<sup>46</sup> Hakkın-

<sup>45</sup> Bu konuda bkz: Bilal Kemikli, *Oğlanlar Şeyhi İbrahim Müfîd u Muhtasar*, Ankara, 2003, 43-45.

<sup>46</sup> Bkz. Osman TÜRER, *Şeyh Muhammed Nazmî, Hayatı, Eserleri ve Hediyyetü'l-İbvan'ı*, Doktora Tezi, Ankara, 1982, 306.



daki kovuşturma neticelenip, siyasî otoriteye karşı bir muhalefet hareketine öncülük etmediği anlaşılınca da dergâhına geri dönmüştür. Dönerken Aziz Mahmud Hüdâyî, üzerinden çıkardığı tâc ve hırkasını misâfirine giydirerek uğurlamıştır.

### **Hülasa: Bitmeyen himaye**

Kısaca işaret edildiği çerçevede, adeta bir arı gibi, farklı çiçeklerden aldığı balı, Üftâde kovanında bala dönüştüren Hüdâyî'nin himayesi hâlâ devam etmektedir. Sadece Celvetî geleneğın takipçileri için değil, tasavvufa, diğer dinî ilimlere ve tarihe ilgi duyan herkes için onun söyleyeceği bir söz mutlaka vardır. Nitekim hakkında akademik seviyede pek çok bilimsel çalışma yapılmaktadır. Söylediği ilâhîler gönülleri tutuşturmaya devam etmektedir. Keza adına kurulan vakfın hizmetleri, Üsküdar'da kurulu Hüdâyî otağının her zaman mamur olduğuna işarettir.

## Sun'ullâh-ı Gaybî -Sırları Keşfeden Şair-

### Ehl-i hâle şair demek

**T**asavvuf, bir yandan ahlakî açıdan olgunlaşmayı sağlarken, öte yandan da bu yolun yolcularına bir varlık bilgisi sunuyor. Ahlak nedir? Nasıl ahlakî açıdan kemale ulaşabilirim? Edepli olmak ne anlama gelir? İnsana saygı ne demektir? Sevgi nedir? Nasıl sevebilirim? Mutluluğun kaynağı nerededir? Bu gibi sorular, tasavvuf yolcusunun, iç âlemini onarmak için cevabını aradığı sorulardır. Sûfi bu soruları sözlü olarak belki de hiç sormaz ancak doğrudan bağlandığı örnek şahsiyet ve etrafında gözlemlediği uygulamalarla yaşadığı hayatla bu sorulara cevap verir. Bu, tasavvufun ahlakî cephesidir.

Bir de şöyle sorular var: Dünya nedir? Hayat nedir? Ben kimim? Nereden geldim? Nereye gidiyorum? Niçin buradayım? Varlık nedir? Eşya nedir? Mevcut ve varlık arasında fark var mıdır? Zaman nedir? Mekân nedir? Zaman ve mekân üstü var mıdır? Bu gibi sorular, sûfinin kendini ve içinde yaşadığı dünyayı tanımısına ve hayatı anlamlandırmasına imkân verir. Onun gerçek varlığın farkına varması, kendi hakikatini çözümlemesi böyle başlıyor. İşte tasavvuf, insanı varlık bilincine böylece ulaştırıyor.

Ahlakî kemale ulaşma çabası içerisinde olan ve varlık bilincine dair cevaplar arayan tasavvuf yolcusu, sonra ne yapıyor?

Gerçek varlığı idrak, onu bihakkın anlama ve anlamlandırma çabası başlıyor... Bu büyük bir çaba. Burada aşk devreye giriyor. Gerçek varlığı aşkla anlamak. Mevlana hep bunu anlattı: Aşk. Yunus da öyle. Aşk, hem bu çileli ve yorucu yolculukta yegâne tutunacağımız dayanak, hem de bizi gerçeğe götürecek rehber oluyor. Aşkla birlikte, tecelli, ilham, hadsî bilgi dediğimiz özel bilgi alanları açılıyor çünkü aşk, insanın içindeki dünyanın farkına varmasını sağlıyor... İçimizdeki dünya, Yunus'un "gönül mülkü" dediği nihayetsiz, sınırsız, zaman ve mekânın ötesinde bir ülkedir. Aşk bu ülkenin farkına varmamızı sağlıyor. Gönül, sırça saraydır; bu saraya sahip olma çabası... Zamanla gönül kitabının yapraklarını birer birer okuyan tasavvuf yolcusu, hakikî güzelliğin farkına varıyor. Hakikî güzellik, zamanla bitmeyen, mevsimler üstü bir güzellik... Tükenmeyen bu güzellik, mekânla, kostümle ve makyajla güzelleşen değil, aksine, eşyanın ve mekânın güzellik ikisidir. Bu güzellik uğruna, Ethem gibi, tâc ve taht terk ediliyor. Bu güzellik uğruna, Mecnun gibi çöllere düşülüyor. Bu güzellik uğruna, Mansur gibi Bağdat'ın orta yerinde darağacına koşuluyor. Bu güzellik uğruna, Şems'e teslim olunuyor. Aşk, kemali tamamlıyor; idraki açıyor, iç insanını inşa ediyor. İnsan, aşkla hakikî anlamda insanlık şerefine kavuşuyor. İşte bu aşk, tasavvuf yolcusunun bilgi kaynağı oluyor.

Böylesine ahlakî eğitimden geçen, böylesine varlık bilincine ulaşan ve böylesine bir bilgi kaynağını keşfeden insanı tarif ederken biz, *arif* nitelemesini kullanıyoruz. Arif, hem âşıktır, hem âlim. O yüzden o iki kanatlıdır; ne âlim gibi nesnel dünyanın formlarında sıkışıp kalmış, ne de âşik gibi gökyüzünün enginliklerinde kaybolmuştur. O bir yönüyle, burada içimizde, bizden biridir; öteki yönüyle de gökyüzünün enginliklerinde kanat çırpır. Tasavvuf şiiri, işte bu arifin şiiridir. Tasavvuf musikisi, işte bu enginliğin coşkusudur. Bir yönüyle formlar dünyası, öteki yönüyle o formla-

rın çok ötesinde vecd ve ahenk. İşte Gaybî, bu vecde ulaşan ve bu ahengi yakalayan müstesna şairlerden biridir. O bir ahlakçıdır, bir bilgi teorisyenidir ve nihayet varlığın künhüne vakıf bir ârifdir.

Gaybî şair, başlı başına bir divan sahibidir ancak şairlik onun, tıpkı Mevlana gibi, tıpkı Yunus gibi, sadece bir cephesi. Biz onları böylesi nitelemelerle daha kolay anlıyoruz, anlamaya çalışıyoruz. Burada Ziya Paşa'nın bir beytini zikretmekte fayda var: "Şair demek öyle ehl-i hâl/Îrâs-ı nakîsedir kemâlê." Yani; "Hâl ehli, ahlakî kemâlê ulaşmış, iç barışını sağlamış, rûhen sükûnete ulaşmış divân-ı ilâhiyât sahiplerine şair demek, onlara bir seviye vermez. Aksine, bu nitelemeler, o kemâl sahibi insanı indirgeyen bir bakışla anlamaktır." Evet, Gaybî, öncelikle, "ehl-i hâl"dir; söylediklerini yaşayan, yaşadıklarının sadece bir bölümünü şiir formu içinde dile getiren şair. Gerçek sanat da bu olsa gerek: Ahlakî olgunluk, Varlığı mana ve mazmunu ile idrak, hakikî aşkın kucağında gerçek bilgiye ulaşmak... Demek ki, sanat iç aydınlığıdır, gönül huzurudur.

### Keşf ve esrar

Tasavvufî şiir geleneğimiz içerisinde önemli bir yere sahip olan Gaybî, iç aydınlığına ulaşmış ve gönül huzurunu bulmuş bir bilgedir. Bu sebeptendir ki, *Keşfî'l-Gıta* kasidesinde sırları keşfettiğini söyler.

Bu kasidemle Gaybî keşf-i esrar eyledim  
Lâyık olursa denile namına Keşfî'l-Gıta

Gaybî, kasideleriyle tanınan bir şair değildir. Daha çok gazel formunda şiirler yazmıştır. Ancak rehberi Oğlanlar Şeyhi İbrahim'in izini sürerek bir kaside kaleme almıştır. Doksan dokuz beyitten ibaret olan bu kasidesi, hem Gaybî'yi anlamak ve anlamlandırmak bakımından, hem de tasavvuf düşüncesini, billhassa

varlık konusunu en iyi ele alan manzumelerden biri olması bakımından önemlidir. Kaside geleneğinde isimlendirme, bilindiği gibi, bilhassa *Kaside-i Lâmiyye*, *Kaside-i Tâiyye gibi* tasavvuf içerikli kasidelerde ya rediften yola çıkılarak yahut *bahariye*, *şitaiye*, *ramazâniye gibi* nesîb/tesbîb bölümünde ele alınan konuya göre isimlendirilir. Gaybî, kaside formunu kullanıyor, ama eserine ismi kendisi koyuyor: *Lâyık olursa denile namına Keşfî'l-Gıta*

Kasidenin bu doksan sekizinci beytinde şair, keşf kelimesini iki mısırda da kullanıyor. Divan şiirimizde, bir kelime, bir kere söylenir. Aynı kelime iki defa söylendiğinde, şair *tekrir* sanatı yapmış olur. Tekrar, divan şiirinin ahenk unsurlarından biridir. Bu bilhassa, ilahilerde, şarkılarda çokça karşımıza çıkar. Şair bunu, sadece söze ahenk katmak için kullanmaz; aynı zamanda meramını daha etkili bir biçimde sunmak ister. Sözü tekrar, belirli bir ahenk katmanın yanında manayı da kuvvetlendiriyor. Gaybî, burada *keşf* kelimesini iki kere kullanıyor. Burada adeta bir meydan okuma vardır. Gayet tabii bu nefsi tatmin sadedinde bir meydan okuma değil, hakikî bilgiye ulaşmış, kabukta kalmayıp öze varan bir yolcunun meydan okuması: Bu kasidemle sırları keşfettim! Bu sebepten adına *Keşfî'l-Gıta* dense, sezadır!

Keşf kelimesine geçmeden önce bir başka tekrara daha işaret etmek istiyoruz: *Esrar* ve *gıtâ* kelimeleri. İlk mısırda sırların çoğulu anlamında *esrârı*, ikinci mısırda da *gıta* kelimesini kullandı. *Sır* nedir? *Gıtâ* nedir? Sır kelimesini, gizli tutulan, kimseye söylenmeyen şey anlamında kullanıyoruz. Ama tasavvufta çok özel bir anlamı var. Sır, kalpte bulunan latifedir. Gaybî, bu kelimeyi çokça kullanıyor. Sır, onun bir beytinde, müşahede mahallidir.

Mâsivâdan kalbini gel halvet et  
Sırrına aşkdan cilâ ver celvet et  
Hakk ile Hak'dan Hakk'a vuslat et  
Zikr-i Hakk'a cân u dilden tâlib ol

Böyle diyor; mâsivadan, senin gönlünü meşgul eden bütün o şeylerden kalbini koruyabilirsen, ancak o zaman aşkla sırrını cilalar ve halk içine çıkabilirsin. Bu da neyle mümkün, candan ve gönülden Hakk'ı zikretmekle! Zikrin anlamı bu demek ki, daima Hakk'ı hatırdan tutarak, mâsivâdan kurtulmak. Sır, işte bu kurtuluşur.

Sır, insana derinlik veriyor. Sosyal hayatın içinde, ama o hayat, bütün değerleriyle, zenginlikleriyle, havasıyla onun içinde değil. Bu yüzden sır, zevk yoludur. Peki, asıl sır nedir? Asıl sır, vahdete, birliğe ermektir. Diğer bir ifadeyle, asıl sır, varlık bilincidir. Bu sırı ermek gerekir. Bunun için diyor ki:

Kendini yok Hakk'ı var anlayacak Hakke'l-yakîn  
Keşfolur cümle serâ'ir vasfolan tüblâ budur

Sen zamanlı bir varlıksın, ecel denilen bir mefhum var senin dünyanda. Şu halde, sen gerçek anlamda var değilsin. Etrafında tanık olduğun, gözlemediğin, dokunduğun, kullandığın şeyler de öyle... Onlar da yok olacak. Dolayısıyla gerçek varlık, zaman ve mekândan münezzeh olan, her zaman var olandır. Bu idrak seviyesine geldiğinde, sana varlığın sırları açılacaktır. Gaybî'nin keşfettiğini söylediği esrar bu ilahî sırlardır.

Gıtâ'ya gelince, bu da kelime olarak, örtü, örtünecek şey, perde anlamına gelir. Biz örtüyü ne zaman kullanırız? Bir şeyi gizlemek için, bir şeyi sarmak için, korumak için. Perdeyi de benzer anlamlarda kullanıyoruz. Ama biraz daha anlam genişliyor: İki yeri bir birinden ayırmak için bölme; musikide ses aralığı, sesin derecesi, makam, ahenk; sahne eserinde bölüm; ekran; bir nesnenin görülmesine engel olan şey; göze inen ve görmeyi engelleyen örtü, katarakt; doğruyu görmeye mâni olan şey gibi anlamlarda da kullanıyoruz gerek örtü ve gerekse perde, tasavvufî anlamıyla, gerçek varlığı idrakten, tevhide ulaşmaktan velhasıl insanı Allah'tan alıkoyan her şeydir. Dolayısıyla gıtâ, ilâhî sırları gizleyen şey ya da şeylerdir.

İşte tasavvuf yolcusunun en önemli hedefi budur: Gıtâyı, yani o sırrın önündeki perde veya örtüleri kaldırıp, marifete ulaşmak!

Gaybî'nin beytine geri döner isek: “Bu kasidemle Gaybî keşfi esrar eyledim/Lâyık olursa denile namına Keşfü'l-Gıta”

Sırları keşfetmek için örtüyü kaldırmak, örtüyü kaldırmak içinde sırların farkına varmak gerekiyor. İçinde yaşadığımız bu renkli dünya, hayatımız, eşimiz ve çocuklarımız, sevdiklerimiz, işimiz ve uğraşlarımız... Bütün bunlar, eğer sırrın farkına varamaz isek, birer örtü, birer perde oluyor. Sırrın farkına varan kişi ise keşfe çıkıyor. Gaybî işte bu kâşiflerden biridir. Peki, ama sûfinin literatüründe keşf nedir? Keşf, açığa çıkarma, örtülü olanı açma, sezme ve tahmin etme gibi anlamlara gelir. Bir şeyi örten perdenin kalkmasıdır. Gönül gözü açık olanların bakışıdır. Bu bakışla, *keşf-i manevî* denilen bir keşfe ulaşıyor. Bu varlık bilgisini olduğu gibi idraktır. Sûfi literatürde, keşf-i hissî, keşf-i iyânî, keşf-i zamâir, keşf-i ahvâl ve keşf-i muhayyel gibi isimlerle anılan çok çeşitli keşifler var. Bunların hepsi, bilgi merkezlidir. Yani varlığın mana ve mahiyetini kavramaya dönük bir bilgi. Bu bilgi, marifettir.

Gaybî, “ben bu kasidemle, ulaştığım keşfi bilgileri sizinle paylaştım, size sırlardan haber verdim” diyor. “Bu sebepten de kasidemin isminin, örtüleri açan, perdeyi kaldıran kaside olması, uygundur.” diyor. Bunu sadece bu kasidede söylemiyor, değişik şiirlerinde de dile getiriyor. Böylece bir kâşif olduğunu, keşiflerle elde ettiği bilgileri, anlayacağımız seviyede bizimle paylaştığını teyit ediyor. Bu itibarla, onun şiirlerini bu zeminde söylediğini düşünmek mümkündür.

### **Harf kabında mana suyu**

Mevlana, “Harf kaptır, içindeki mana su gibidir” der. Şiir, billhassa keşfe ulaşmış şairin şiiri, harf kabında mana suyunu sunmaktır. Bu bakımdan Gaybî'nin şiirinde, mana öndedir.

Gaybî bize harf kabında, mana suyunu bizzat kaynağından alarak sunar. İşte keşf budur; ana kaynakla bizi buluşturuyor. Mamafih onun şiirinde, temel dinî kavramların irfanî açılımlarının yanında, vahdet-kesret, mâsivâ, tecelli, celâl ve cemal bağlamı içinde tevhit ve sûfinin aşması gereken dört kapı etrafında önemli açılımlar vardır. Bunlar hemen her sûf şairin dile getirdiği hususlardır. Ancak Gaybî, bütün bu konuları ele alırken, çok açık bir biçimde meseleleri dile getirir. Filozof Rıza Tefvik merhumun da belirttiği gibi, “Gaybî, pek kısa ve pek açık Türkçe bir şiire bütün bir felsefeyi derc edebilecek yetkinlikte bir şairdir.” Bu bakımdan *Gaybî Divanı*, tasavvuf düşüncesinin inceliklerine vakıf olmak isteyenler için vazgeçilmez bir kaynaktır.

Onun şiirinin temel iki hususiyeti vardır; ilki bu manadır, ikincisi ise, o manayı takdim ettiği harfler dünyasıyla alakalı olarak kullandığı dildir. Bu açıdan Gaybî'nin, kolay anlaşılır bir Türkçe kullandığını söylemek mümkündür... Tabi bu Türkçe, onun dönemi içinde değerlendirilmelidir. Bugün, belki onun kullandığı bazı kelimeleri anlamakta güçlük çekebiliriz; ama dönemi açısından düşünüldüğünde, külfetsiz, okuyucuyu yormayan bir dil kullandığı görülecektir.

Netice olarak, Gaybî lisansıyla diyelim:

Bir söz ki var anda hata  
 Estağfirullâh el-azîm  
 Her iş ki oldu nâs-sezâ  
 Estağfirullâh el-azîm





## Eyüp'te Sükûna Eren Ruh: Osman Kemali'nin Serencamı

### Eyüp: Türklerin ölüm şehri

**Y**ahya Kemal, Eyüp'ü "Türklerin ölüm şehri" olarak nitelendirir. Çünkü burada başta Ebâ Eyyub el- Ensarî olmak üzere, Fetih sevdalılarının makamı vardır. İstanbul sevdası uğruna buralara gelip şehitlik makamına yükselen bu bahtiyarlardan başka, Eyüp, mezarlığı, türbeleri ve hazirelerinde Türk irfanına, ilim ve sanatına, sosyal ve iktisadî hayatına yön veren daha nice büyük ruha ev sahipliği yapmaktadır. Bu bakımdan Eyüp, "ölüm şehridir" ölüm, servi ve çini şehridir.<sup>47</sup>

Ölüm, bizim için, ayrılığı ifade eden bir kelimedir. Ama sûfinin gözünden bakınca bir kavuşma ve bir yeniden doğuştur. Bu kavuşma, tabii ve irfanî şekilde cereyan eder. Tabii ölüm, ruhun ten kafesinden kurtulup vatan-ı asliyesine uçmasıdır. Bu yüzden Yunus'un dilinde cennet, "uçmak"tır. İrfanî ölüm ise ten kafesindeki ruhu uyandırmaktır. Ruh uyanacak ki, kendi serencamını okusun, geldiği yeri hatırlasın ve oraya dönüşün hayalini kursun. Bu uyanma, aydınlanma ve kalp sükûnuna kavuşmuş bir kâmilin huzurunda cereyan eden bir ahlak eğitimi, bir varlık bilincine ulaşma süreci ve nihayet tecrübî bir bilgiye ulaşmaktır. Bu bakımdan Eyüp, hem vatan-ı asliyeye uçanların makamı hem de

<sup>47</sup> Bkz. Yahya Kemal, "Bir Rüyada Gördüğümüz Eyüp", Aziz İstanbul, İstanbul, 1988, 133-138.

sönük çırağların uyandırıldığı önemli bir mistik uyanış mahallidir. Yahya Kemal de bu uyanıştan bahsediyor.

Bu tebliğde aslen İstanbullu olmayan, taşradan gelip burada aydınlığa kavuşan ve nihayet yine bu huzur adasında ebedî makamına uçan bir kâmil insanın serüveni anlatılacaktır. Eyüp'te sükûna eren bu ruh, tasavvuf şiirinin çağımızda en önemli temsilcilerinden biri olan Osman Kemâlî'dir. Aslen Erzurumlu olan Osman Kemâlî, şiirlerinde, ailesi, içine doğduğu köy ortamından başlayarak sosyal ve kültürel muhitine ilişkin bilgiler vermektedir. Bu bakımdan onun otobiyografisine ilişkin asgari bilgileri, okuyucusuyla paylaştığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte hakkında ilk derli toplu çalışmayı, Baha Doğramacı, bu şiirleri de göz önünde bulundurarak, bizzat Kemâlî Efendinin kendinden ve kardeşi Halit Efendiden müteaddit defalar dinlediğini söylediği hatıralardan yola çıkarak yapmıştır.<sup>48</sup> Doğramacı'nın bu eseri, daha sonraki araştırmalara kaynaklık etmiştir.<sup>49</sup> Biz de burada Onun *Aşk Sızıntıları* isimli seçme şiirlerinden oluşan kitaptan yola çıkarak, kısaca hayatını ve şiirlerinde ele aldığı bir temel konuyu dikkatlere arz edeceğiz. Burada iki maksadımız var: Birincisi genç araştırmacılarımızın dikkatlerini Osman Kemâlî'ye çekmek, ikincisi, günümüzde de tasavvuf düşüncesinin inceliklerinin anlaşılması güç temel nazariyelerinin bir çağdaşımız tarafından anlaşılır bir biçimde sunulabildiğini göstermek.

## Erzurum'dan Eyüp Sultan'a bir seyyah

Osman Kemâlî, 1862 yılında Erzurum'un Pasinler ilçesine bağlı Gülköy'de 1862 yılında dünyaya gelmiştir. Daha küçük bir

<sup>48</sup> Baha Doğramacı, Kemâlî Efendi'ye dair iki önemli eseri Türk irfanına kazandırmıştır. Bunlar: *Kemâlî Divanı'ndan: Aşkın Sızıntıları*, (Haz. B. Doğramacı), İstanbul, 1977; Osman Kemâl Ozan, *İrfan Sızıntıları*, (Haz. B. Doğramacı), İstanbul, 1987.

<sup>49</sup> Örnek olarak bkz. Hasan Ali Kasır, *Erzurum Şairleri*, İstanbul, 1999, 154-163.

bebekken, hayatının yönünü değiştirecek bir olayla karşılaşmıştır; çiçek hastalığı geçirmiş ve kendi ifadesiyle daha etrafındaki rengârenk güzellikleri fark edemeden “karanlığa düşmüştür.”

Erzurum âşık diyarıdır. O soğuk iklimin çocukları, içinde buldukları coğrafyanın bahsettiği dondurucu soğuğa mukabele sadedinde olsa gerek, aşk ateşine düşmüşlerdir. Kadı Darir’den başlamak üzere, Nefî, Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Avlarlı Efe’ye doğru gelen çizgideki en temel unsur aşktır. Kemâlî, biraz da hemşerisi Darirî’ye benzer. Henüz küçük yaşta, “görmeden bir yâre gönül bağlar” bu âhû gözlünün yaktığı aşk ateşiyle yanmaya başlar. Bir yandan hem bu ateşten fazlaca bizar olmamak için çaba sarf ederken, öte taraftan da ilim tahsil etmiştir. Kur’anı hifzetmiş, kıraat ilmiyle ve temel dinî ilimlerle meşgul olmuştur. Diyor ki: “Rahata ermek için ilim öğren dediler, oysa öğrendikçe mihnetim de arttı.” İnsan aydınlandıkça, karanlığın farkına daha çok varıyor.

Erzurum’da, Kemâlî üzerinde etkisi olan üç önemli kişi var. Bunlardan ilki, hafızlık ve kıraat hocası Yeşil İmam diye anılan *Şeyhü'l-Kurrâ Seyyid Mustafa Efendi*’dir. İkincisi, kendisine hem Arapça ve Farsça hem de dinî ilimler öğreten *Şeyh Ahmed-i Taşkesân*’dir. Kemâlî’yi etkileyen üçüncü şahsiyet ise sohbetlerinde bulunarak kendisinden ilk tasavvufî neşeyi tattığı *Kolağası Ali Rıza Efendi*’dir. Bu üç şahsiyetin oluşturduğu ilim ve irfan muhitinden beslenerek belirli bir seviyeye ulaşan Kemâlî, aşk ve dert ile gönül gözünü açmıştır. Bu yüzden, hocalarının hakkını da teslim edip, asıl öğretmenin aşk olduğuna işaret ediyor.

Çocukluğumda bir pîr-i muhterem  
Bana ders verirdi sanırdım dedem  
Meğer o aşk imiş görsem de bilmem  
Ayrılmazdım onun nakîri idim

Nakîr, pek küçük, ehemmiyetsiz şey; hurma çekirdeğinin arkasındaki beyaz çukur gibi anlamlara geliyor. Burada Kemâlî, yaşlı bir öğretmen olarak nitelendirdiği aşkın peşinden ayılmadığını söylüyor. Aşk onun gönül gözünü, can gözünü açmıştır... Aşk gözü açılan insan yerinde durabilir mi? Hayır duramamış, yeni bir keşif, yeni bir bakış için, her dem hayretini artırmak niyetiyle seyahate çıkmıştır. Gezdiği yerleri şiiirlerinden yola çıkarak tespit etmek mümkündür: Diyarbakır, Musul, Bağdat, Necef, Kerbelâ, Haleb, Konya, İstanbul ve Selanik. Şiiirlerinden bir kısmını bu yolculukta söylemiştir. Onun mersiyeleleri, Necef ve Kerbelâ toprağında söylenmiştir.

Cihanın sahibinden bir içim su kıskanılmış âh!  
Fırat ağlar, Murat ağlar, zemîn ü âsümân ağlar.

...

Belâ-yı Ehl-i Beyti yazmağa imkân mı var, asla!  
Söz ağlar, söyleyen ağlar, kalem ağlar, yazan ağlar.

Uğradığı önemli duraklardan biri Kible-i âşikân olan Konya'dır. Burada Mevlana Dergâhı'nda Abdülvahit Çelebi'nin misafiri olarak kalmıştır. Kendisine *Mesnevî-hânlık* tevcih edilmiş ve *Sikke-i Mevlana* giydirilmiştir. Nihayet on bir yıl süren bu seyahatlerin son durağı olan İstanbul'a 1901'de gelmiştir. İstanbul'da ilk durak yeri Ramî'dir; burada bostan bekçiliği yapmış, daha sonra da Beyazıt Camii'nin avlusunda arzuhalcilik yapmaya başlamıştır. Bilahere Fatih Camii'nde Mesnevî okutmuştur. Bir yandan da *Manastırlı İsmail Hakkı Efendi*'nin derslerini takip etmiştir.

Kemâlî, kabına sığmayan bir ruha sahiptir, coşkun akan bir nehir gibi denize kavuşana kadar süküna ermeyecektir. Nitekim bir ara Selanik'e gittiğini, orada halkı sohbetlerle bilgilendirirken, başta *Talat Paşa* olmak üzere ileri gelen bazı İttihatçılarla tanıştığını görüyoruz. Oradan, Baha Doğramacı'nın naklettiğine göre,

tekrar İstanbul'a döndüğünde, *Âmâlar Medresesi* şeyhliğine tayin edilecektir.<sup>50</sup> Baha Beyin Âmâlar Medresesi olarak nitelendirdiği kurum, Osman Kemâlî'den intikal eden hatıra niteliğindeki notlardan yine kendi kitabında alıntılacağı bölümünden öğreniyoruz ki, bir imarettir.<sup>51</sup> Nitekim ne Osman Nuri Ergin'in *Türk Maarif Tarihi* ne Mahmud Cevad'ın *Ma'ârif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilât ve İcrââtı* (Matba-i Amire, 1338) ve ne de son dönemlerde Osmanlı medreselerini konu edinen bazı çalışmalarda Âmâlar Medresesi diye bir eğitim kurumu bulunmaktadır. Keza İstanbul Ansiklopedisi'nde de bu isimde bir madde bulunmamaktadır. Yalnız Ergin'in kitabında 1889'da Ticaret Mektebi binasında kurulan bir Dilsizler ve Körler mektebinden bahis vardır.<sup>52</sup> Ancak bu mektep de söz konusu isimle anılan medresenin devamı değildir. Dolayısıyla Âmâlar Medresesi meselesi biraz karışık. Burada şeyh tabirinden yola çıkarak bu müessesenin, belki Miskinler Tekkesi örneğinde olduğu gibi, tasavvufî yönü olan bir eğitim kurumu olabileceği de ihtimal dâhilindedir. Her şeye rağmen biz; Osman Kemâlî Efendinin kendi ifadesine dayanarak onun âmâlar imaretinde görev aldığını söyleyebiliriz.

Bir ara Üsküdar'da özel olarak Mecelle okutmuştur. Bu faaliyetlerle meşgulken hakkında bilgimiz bulunmayan *Fazlullab-ı Rahîmî* ile bir vesileyle Eyüp'e gelecek ve burada Şeyh Murad Tekkesinde *Seyyid Abdulkâdir-i Belhî*'yi görerek onun huzurunda sahil-i selamete kavuşacak ve sükûna erecektir.<sup>53</sup> Farsça tasavvufî eserler kaleme almış büyük bir rehber olan Abdulkadir-i Belhî, senelerce oradan oraya savrulan can gözü açık bu hafızın, hakiki aşka ermesine ve böylece mana âleminde menzil ve mert-

<sup>50</sup> *Aşk Sızıntıları*, 17.

<sup>51</sup> *Aşk Sızıntıları*, 18.

<sup>52</sup> Bkz. O. Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, III-IV, İstanbul, 1977, 1165-1175.

<sup>53</sup> Baha Bey, Kemâlî'nin Belhî ile karşılaşması ve ona bağlanması hususunda yine şairimize dayanarak bir rüya aktarır. Bkz. *Aşk Sızıntıları*, 20.

beleri aşarak kemale ulaşmasına ve tecellilere mazhar olarak irfanî bilgiyle aydınlanmasına vesile olacaktır.

Eyüp civarında buldum selâmet  
Orada parladı nûr-ı hidâyet  
İmâm-ı zemâna ettim inâbet  
O ulu dergâhın hasîri idim

Orada verildi cümle mevâhib  
Orada kesildi her bir metâlib  
Orada tamam oldu menzil merâtib  
Yâkûb-ı zamanın beşîri idim

Bu bakımdan Eyüp, Erzurumlu Osman'ı Kemâlî'ye dönüştürüp, Eyüplü erenler zümresine katan bir kimyaya sahiptir. Yahya Kemâl'e dönersek, "Türklerin ölüm şehri" olan Eyüp, insanı kendi farkındalığına ulaştırıyor. İrfânî ölüm, işte budur. Bu ölüm, bir oluş kimyasıdır; beni yeniden bana kavuşturur.

Osman Kemâlî, Abdulkadir-i Belhî'ye on sekiz yıl hizmet ettiğini, bu süre içerisinde onunla çok iyi bir iletişim kurduğunu, bu yakınlığın nerede ise sırdaşlık seviyesinde olduğunu söylemektedir.

On sekiz yıl ettim ol pîre hizmet  
Ah hizmetten büyük var mıdır devlet  
Her bir ahvâlîme habîrdi hazret  
Ben de her hâlinin habîri idim

Daha sonra Eyüp'te Nişancı Mahallesi'ne yerleşerek, burada bir yandan ilmi faaliyetlerini sürdürürken öte taraftan da irfanî sohbetleriyle ruhları uyandırmıştır. Bu bakımdan son dönem bazı hatıra eserlerinde onun bu sohbetlerinin izini sürmek mümkündür. Mesela bu hatıra türü eserlerden biri olan Emine Çaykara'nın *Abud Yalısı'nın Gölgesinde Melek Annem ve Ben'*de (İstanbul, 2001) onun Boğaziçi yalılarını irfanî sohbetleriyle aydınlattığını okuyo-

ruz. Nitekim Kemâlî'de 1907'de kurulan Selâmet-i Umûmiye Kulübü'nün kurucularından *Dr. Rıza Abud*'un methi sadedinde bir de şiir yazacaktır.<sup>54</sup> Bu ilişkileri, onun tesirini ve sosyal muhiti ortaya koymak bakımından önemlidir. Dikkat edilirse İttihat ve Terakki ve Selâmet-i Umumîye Kulübü çevresiyle bir tanışıklığı var. Bunun Cumhuriyet dönemindeki yansımalarını da incelemek gerekir. Kuşkusuz o, siyasetle içli dışlı değil; ama şiirlerinde ortaya çıktığı şekliyle, ki Çanakkale ve Kore için şiirler yazmıştır, millî duyarlılığı ve tarih bilinci üst seviyededir.

Nihayet 5 Ocak 1954'de ten kafesinden kurtulmuş ve "En-vâr-ı bekâbillâh" da sır olmuştur.<sup>55</sup> Ne var ki, Eyüp'te sükûna eren, uzunca bir dönem burada yaşayan ve burada salâsı verilip namazı kılınan Osman Kemâlî'nin ebedî dinlenme mahalli Edirne Kapı Mezarlığı'ndadır.

### Kasr-ı dil tahtında

Osman Kemâlî, daha çok sohbetleri, Mesnevî ve Mecelle dersleriyle faaliyet yapmış bir münevverdir. Bununla birlikte, *İrfan Sızıntıları* adıyla yayınlanan eserinde, temel dinî kavramları tasavvufî neşve ile izah eden bir düşünür olarak da dikkat çekiyor. Ayrıca bu esere alınmayan iki önemli risalesi daha var: *İrfan Meclisinden Hakikatler* ve *Ricâli'l-Gayb*. Bu iki risale, onun tasavvuf düşüncesini ortaya koymak bakımından önemlidir. Bu iki risalenin de, belki henüz ilim âleminin bilmediği, aile kütüphanesinin bir köşesinde unutulmaya terk edilmiş daha başka risaleleri ve notları da vardır, bütün bunlar bir eserde toplanmalıdır.

Osman Kemâlî, her ne kadar mensur risaleler kaleme almış olsa da, daha çok şiirleriyle anılır. Bu şiirlerinde, bir yandan münâcâât, tevhid, nat, regâibiyye, mucizât, mirâciye, aşk, insan, gül

<sup>54</sup> Bkz. *Aşk Sızıntıları*, 57-59.

<sup>55</sup> *Aşk Sızıntıları*, 26.



gibi ledün konuları ele alırken, öte yandan da Çanakkale ve Kore için yazılan millî duyguları ele alan ve nihayet yaşname türünde otobiyografik bilgilere, Dr. Rıza Abut ve tayyare kazasında şehit olan Mücellâ Emir gibi kişilere rastlamak da mümkündür. Bu bakımdan onun şiirleri, sûfi şairlerin divan-ı ilahiyat geleneğinden biraz ayrılır. Bu da onun çok renkli bir kişiliğe sahip olduğunun işareti olarak okunabilir.

Onun düşünce âlemini ayrıntılı bir şekilde ele alma imkânına sahip olamasak da, şiirinde konu edilen temel bir mefhumdan yola çıkarak düşünce dünyası hakkında kısa bir değerlendirme yapmak mümkündür. Bir gazelinde, *kasr-ı dil tabtı* tabirini kullanmaktadır. Dil, malum olduğu gibi gönüldür. Gönül, diğer sûfi şairlerimizde olduğu gibi, Kemâlî'nin temel kavramlarından biridir. Ama burada gönlü, divan geleneğinde de görüldüğü gibi, Tanpınar'ın saray istiaresi olarak nitelendirdiği şekilde, *saray-tabt* ve *sultan* üçgeniyle tanımlamaktadır. Gönül bir saraydır. Sarayın temel rükünlerinden biri orada bir tahtın olmasıdır. Tamam, gönül sarayımızda bir taht vardır. Ama bu tek başına bir anlam ifade etmez. Çünkü saray teşrifatı, gücü ve o gücü kullanan sultanıyla bir anlam kazanır. Bunun için o tahtta kimin oturacağı önemlidir. Kemâlî'nin şiirlerinde, hep bu tahtın sahibi konu edilmektedir. Bunun için onun şiirlerinde ele aldığı, tasavvuf düşüncesinin varlığa yüklediği anlam, ahlakî değerler manzumesi ve bunların kazanılması meselesi ve bilgi edinme yolları, aşk ve tecelli gibi temel konuların hepsi bu meyandadır. Yani onun temel konusu, gönül sarayındaki tahtın sahibini belirlemektir.

Kasr-ı dil tahtında senden gayrı sultan istemem  
 Hâk-i pâyinde gubârım cân u cânân istemem  
 Varlığım sensin, senindir benliğim, sensin ne var  
 Çün vücûdudur vücûdum gayr-ı irfân istemem

Varlık meselesini işlediği başka bir şiirinde Kemâlî; “Ben neyim, bilmek nedir?” sorularını soruyor kendisine. Bu soru, tarih boyunca, varlığın mana ve mahiyetini kavramak isteyen düşünürler tarafından sorulagelen temel bir sorudur. Kemâlî de bu soruyu soruyor, ancak bu sorunun mahiyetini idrakin zorluğuna da dikkat çekiyor. “Ben neyim, bilmek nedir tefhime kudret kalmadı/ Oldu dil pâmâl-i aşk teybîne tâkat kalmadı.”

Soru bununla kalmıyor; filler ve hakikî özne meselesine yöneliyor. “El, ayak, dil, göz, kulak işler fakat faili kim/Ya bu ten ne, can nedir, fikr-i irâdet kalmadı.”

Bilindiği gibi, bu sorulara felsefenin, kelâmın ve tasavvufun farklı farklı cevapları vardır. Bu farklılıklar büyük oranda metottan kaynaklanmaktadır. Burada bu meseleyi tahlil edecek değiliz. Ancak “kalmadı” redifli bu şiirin, şairin zihni faaliyetlerini göstermesi bakımından dikkat çektiği gibi, melâmet düşüncesinin varlık anlayışına ilişkin de önemli bir kaynak olduğunu ifade etmek gerekir. Kemâlî, bir sûfi olması hasebiyle, bu sorulara kendi hakikatini idrakte cevap vermeye çalışıyor. Daha doğrusu, kafasını kurcalayan bu zihni faaliyetleri, akıl yoluyla izah etmeye çalıştığını ancak bunu başaramadığını söylüyor: “Gâh melek, gâh felek, gâhi tabiat de dedim/Lâ-uhıbbü'l-âfilîn fâniye râğbet kalmadı.”

Ben neyim? Bilmek nedir? Fail nedir? Hakiki özne kimdir? Sorularının cevabı olarak, melek-felek-tabiat üçgeni içerisinde bir kısım cevaplar aradığını, ancak bunların da birer yaratılmış olmaları sebebiyle sonlu varlıklar olduğunu idrak ettiğini söylüyor. İkinci mısradaki, “Üzerine gece basınca, İbrahim, bir yıldız gördü. ‘Budur Rabb'im!’ dedi. Yıldız batınca: ‘Batanları sevmem!’ dedi.” (En'am 76) ayetinden yapılan lâfzî iktibas, şairin muhakemesini, Hz. İbrahim'den mülhem yaptığına işaret eder. Melâmet, İbrahimî metotla varlık bilincine ulaşma yoludur. Diğer bir ifadeyle, melek, felek, tabiat gibi mevcudun sonlu olması fikri, onu gerçek Varlığı tanı-

maya ve anlamaya itmiştir. Görmüştür ki, 'Gerçek Varlık' kendini bu sonlu varlıklar (mevcûdât) içinde gizlemiştir. Bütün bu sorular, perdeyi kaldırıp gizlenen o hakikate ulaşma çabasının neticesidir. Mamafih şair, Hz. İbrahim'in metodunu hatırlayınca zihnini meşgul eden bu soruların oluşturduğu sıkıntılardan kurtuluyor.

Gitti darlık, geldi varlık sırr-ı Hak oldu ayân  
Benliğim attım anı isbâte hâcet kalmadı

Yerde gökte yok deme Allah'ı, yer gök yok durur  
Ya mekân var, ya Huda, ayrı kanaat kalmadı.

Zâhir-i eşyâ bakma, zâhir u bâtın odur  
Evvel ahir sendedir başka rivayet kalmadı

Zaman ve mekân kaydından azade olan gerçek Varlığı idrak edince, ben neyim sorusundan kurtulmuş oluyor. Kendi gerçekliğinin farkına varması, yer ve gökteki sonlu varlıkları, zaman ve mekân kavramlarını anlamasına da imkân veriyor. Mamafih Gerçek Varlık, "Kün!" emrinin de sahibi olması dolayısıyla, hakiki öznedir. Dolayısıyla bize düşen, daima fakr halinde olmaktır.

Sözün başına dönersek, kasr-ı dil tahtındaki sultanı idrakte varlık bilgisinden bir sonraki aşama fakre ulaşmaktır. Kemâlî, bu konuyu pek çok şiirinde ele alıyor, ama *Enisü'l-fukarâ* başlıklı manzûmesinde, baştan sona bu meseleyi izah etmektedir. Bilindiği gibi kelime olarak, fakirlik, yoksulluk, ihtiyaç duymak gibi anlamlara gelen fakr, tasavvufî bir kavram olarak, Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymama bilincidir. Sûfilere, fukara adı verilir. Çünkü onlar, sahip oldukları bir zenginlik var ise onları ceplerinde taşırlar, gönüllerinde değil. Kemâlî, bu uzun manzûmesinde özetle şunu söylemektedir:

Bir kıla mâlik misin kendi vücûdun sandığın  
Cümle a'zâ-yı vücûdun bir emânettir sana

Görüldüğü gibi, Kemâlî, sahip olduklarımıza ilişkin çok esaslı bir soru yöneliyor: “Bir kıla mâlik misin?” Bu türden sorulara biz, istifham-ı icâbî diyoruz yani cevabı da içinde olan sorular. Sorarken esasen cevap da veriyor: “Hayır bir kıla bile sahip değilsin!” Şu halde, sahip oldukların, hatta vücudun bile bir emanettir. Dolayısıyla “devlet-i dünya eğer nasibin ise, gelir; gelmedi zehabına kapılıp da melûl olma!” Şimdi bu düşünce seviyesine ulaşmak, ahlâkî açıdan büyük bir çabayı gerektirir. Bu ise aşk ile aşılır. Mamafih gönül sarayının tahtında, tek bir sultanın oturabilmesi, gönül mülkünde huzur ve sükûnun olması, yani birliği idrak ancak aşk ile olur.

### Netice-i kalam

Hülasa denilebilir ki, Kemâlî, hem biyografisinde görüldüğü şekliyle, mütemadiyen arayan ve bedenî özrünü hiç göz önüne getirmeden seyahate çıkan o dinamik haliyle ve Abdulkadir-i Belhî'nin huzurunda Eyüp'te Şeyh Murad Tekkesi'nde huzûra eren haliyle ve nihayet verdiği dersleri, yaptığı sohbetleri, yazdığı risâleleri ve şiiriyle hep bunu anlattı: Gönül sarayının tahtında oturmayı bilmek! Sözü Türk irfanının bu mümtaz temsilcisinin vasiyet niteliğindeki bir gazelinden seçtiğim iki beytiyle bitirmek istiyorum.

Cihanda akil ol, merd ol, kerim ol  
 Ulûl-azm ol, metin ol, müstekîm ol  
 İki âlemde istersen saadet  
 Afiv ol halkı incitme rahîm ol



## Kaynakça

Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet, Haz. Hayati Bice Ankara, 1993.

Ahmet Paşa, Ahmet Paşa Divanı, Haz. A. N. Tarlan Ankara, 1992.

Algül Hüseyin, Bursa'da Medfun Osmanlı Sultânları ve Emîr Sultân, İstanbul, 1981.

Ayhan Müslüm, Tasavvufî Düşüncece Ölüm, Y. Lisans Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2002, 34.

Aynî, M. Ali, Hacı Bayram Veli, Sadeleştiren H. R. Yananlı, İstanbul, 1986, 21.

Ayvazoğlu Beşir, "Yunus Emre ve Türk Fikir Hayatı" Yunus Emre Sempozyumu Bildiriler, M. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2 Mayıs 1991, İstanbul, 1992, 83-92.

—, "Emîr Sultân", İ. A. IV, 261-263.

Beyatlı Yahya Kemal, Aziz İstanbul, İstanbul, 1988.

Cami Abdurrahman, Nefâhatü'l- Üns, Terc. Lamii Çelebi, İstanbul, 1980.

Cebecioğlu Ethem, Hacı Bayram Veli Ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara, 1994.

Çoruh Şinasi, Emîr Sultân, İstanbul, tarihsiz.

Demirci Mehmet, "Mutasavvıflara Göre Ölüm", İslâmî Araştırmalar, I / 3 (Ocak-1987), 89-1004.

Dursun A. Haluk, “19. Yüzyıl Adam Yetiřtirmede Hâne-gî-Himâyeci Usûlü”, Kubbealtı Akademi Mecmûası, XXV/4, Ekim, 1996, 71-83.

Efil Şahin, İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri, İstanbul, 2002.

Enginün İnci, “Edebiyatçılarımız ve Yunus”, Yunus Emre Sempozyumu Bildiriler, M.Ü. Türkiyat Araştırma Enstitüsü, İstanbul, 2 Mayıs 1991, İstanbul, 1992, 93-107.

Ergin O. Nuri, Türk Maarif Tarihi, III-IV, İstanbul, 1977, 1165-1175.

Frye Richard Nelson, Orta Çağın Başarısı Buhara, Çev. Hasan Kurt, Ankara, 2000.

Guénon René, Dante ve Ortaçağda Dinî Sembolizm, Çev. İsmail Taşpınar, İstanbul, 2001.

Gülşen Mehmed, Aziz Mahmud Hüdâi, İstanbul, 1951.

Hacı Bektaş Veli, Makalat, Haz. Esat Coşan İstanbul, 1995.

Hüdâyî Aziz Mahmud-i, Âlemin yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhuru, Haz. K. Kara - M. Özdemir, İstanbul, 2004.

—, Sohbetler, Haz. Safi Arpaguş, İstanbul, 1995.

İbni Sina, Ölüm Korkusundan Kurtuluş, Haz. M. Hazmi Tura, İstanbul, 1942.

Kadı Burhaneddin, Divan, Haz. Muharrem Ergin İstanbul, 1980.

Kaplan Mehmet, “Yunus Emre'ye Göre Zaman, Hayat ve Varoluşun Anlamı”, Yunus Emre Sempozyumu: Bildiriler, M. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 1992, 109-124.

Kara Mustafa, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, İstanbul, 2001.

Karaca Faruk, Ölüm Psikolojisi, İstanbul, 2000.

Kasır Hasan Ali, Erzurum Şairleri, İstanbul, 1999.

Kemikli Bilal, “İstanbul”u Gören şehir: Üsküdar’da İrfanî Muhitler”, IV Üsküdar Sempozyumu, 3-5 Kasım, 2006, Üsküdar, İstanbul.

—, Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Müfid u Muhtasar, Ankara, 2003.

—, Sun’ullâh-ı Gaybî Divânı, İstanbul, 2000.

Kılıç Mahmut Erol, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri, Doktora Tezi, MÜ Sos. Bil. Enst. İstanbul, 1995.

Kurnak Cemal - Tatçı Mustafa, İstanbul’da Buhâralı Bir Mutasavvıf Emîr Buhârî, Ankara, 1998.

Kurt Hasan, Orta Asya’nın İslamlaşma Süreci: Buhara Örneği, Ankara, 1998.

Mevlana, Fihî Mâ Fih Tercümesi, Çev. Ahmed Awni Konuk, Haz. Selçuk Eraydın İstanbul, 1994.

—, Mesnevî Tercümesi, Terc. Şefik Can, I-II, İstanbul, 2002.

Ozan Osman Kemâl, İrfan Sızıntıları, Haz. B. Doğramacı, İstanbul, 1987.

—, Kemâlî Divanı’ndan: Aşk Sızıntıları, Haz. B. Doğramacı, İstanbul, 1977.

Özaşar Mehmet Emin, “Aziz Mahmud Hüdâyî Örneğinde Süfîlerin Varlık ve Tarih Tasavvuru”, İslâmiyât, II (1999), 3, 185-195.

Özköse Kadir, “Azîz Mahmud-ı Hüdâyî’de Nûr-ı Muhammedî Telakkîsi”, Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri, I, İstanbul, 2005, 231-238.

Rinpoche Sogyal, Tibetin Yaşam ve Ölüm Kitabı, Çev. E. Baydar - G. Tokcan, İstanbul, 2002.

Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmanî, Haz. S. Ali Kahraman, IV, İstanbul, 1996.



Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî: Bursa Dergahları, I-II, Haz. M. Kara - K. Atlansoy, Bursa, 1997.

Şeyh Galib, Şeyh Galib Divanı, Haz. Muhsin Kalkışım, Ankara, 1994.

Şimşirgil Ahmet, "Aziz Mahmud-i Hüdâyî'nin Müridi: Sadrazam Maraşlı Halil Paşa", II. Üsküdar Sempozyumu Bildiriler, II, İstanbul, 2005, 581-87.

Tanpınar Hamdi, Beş Şehir, İstanbul, 1969.

Tansel F. Abdullah, "Seyyid Aziz Mahmud Hüdâyî", A. Ü. İ. F. D. IV, Ankara, 1967.

Tatçı M., Yunus Emre Divanı, I, Ankara, 1997.

—, Elmalî'nin Canları, İstanbul, 2003.

Tezeren, Ziver, Aziz Mahmud Hüdâyî, İstanbul, 1987.

—, Seyyid Aziz Mahmud Hüdâyî Divanı, İstanbul, 1985.

Türer Osman, Şeyh Muhammed Nazmî, Hayatı, Eserleri ve Hediyetü'l-İlvân'ı, Doktora Tezi, Ankara, 1982, 306.

Uludağ Süleyman, "Dünya", D. İ. A, X, 22-25.

Vassaf Hüseyin, Sefîne-i Evliyâ, Haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, II, İstanbul, 1999.

—, Sefîne-i Evliyâ, I, Haz. A. Yılmaz-M. Akkuş, İstanbul, 2006.

Yakıt İsmail, Batı Düşüncesi ve Mevlana, İstanbul, 1993.

Yılmaz Hasan Kamil, Aziz Mahmud Hüdâyî Hayatı, Eserleri, Tarikatı, İstanbul, 1990.